Die Wirkungen

des

eucharistischen Opfers.

Historisch-dogmatische Abhandlung

von

Dr. Thomas Specht,
Priester der Diöcese Augsburg.

Augsburg 1876.
Verlag der Kranzfelder'schen Buchhandlung.

Sr. Bischöflichen Gnaden

dem

Hochwürdigsten Herrn

Herrn

Pankratius von Dinkel,

Bischof von Augsburg,

Reichsrath, Comthur des k. Verdienstordens vom hl. Michael, Ritter des k. Civilverdienstordens der bayerischen Krone u. s. w.

in ehrfurchtsvollster Liebe und innigster Dankbarkeit

gewidmet.

Vorrede.

Gegenwärtige Abhandlung über „die Wirkungen des eucharistischen Opfers“ wurde vom Verfasser zum Zwecke der Erlangung des akademischen Doctorgrades ausgearbeitet und der hochw. theologischen Facultät der Universität München vorgelegt, welche derselben die Approbation ertheilte und demgemäß den Verfasser zum examen rigorosum admittirte.

Was den Gegenstand dieser Abhandlung betrifft, so dürfte dessen Wahl durch den Hinweis motivirt sein, daß unsere theologische Literatur darüber eine Monographie nicht besitzt, und auch die gewöhnlichen Compendien der Dogmatik, entsprechend ihrer Anlage und ihrem Zwecke, nur sehr kurz davon handeln. Das gilt einigermaßen auch von dem verdienstvollen Werke Oswald's über die Sakramente der katholischen Kirche, dessen Darstellung in Bezug auf den fraglichen Gegenstand zudem in einzelnen Punkten die Kritik herausfordert. Anders die älteren Theologen aus der nachtridentinischen Periode, welche die Sache, wenigstens nach ihrer rein dogmatischen Seite, gründlich und allseitig erörtert haben. Es wird daher keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, wenn deren Resultate hier in freier und selbstständiger Weise berücksichtigt und verwerthet worden sind.

Möge diese Erstlingsarbeit des Verfassers eine freundliche und billige Aufnahme finden!

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Einleitung.

I. Dogmengeschichtlicher Theil.

Erster Abschnitt.

Die Liturgien.

A. Die Liturgien des Morgenlandes.

B. Die Liturgien des Abendlandes.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre der Väter.

A. Die griechischen Väter.

B. Die lateinischen Väter.

Dritter Abschnitt.

Die Periode des Mittelalters und der folgenden Zeit.

Seite

II. Dogmatisch-kritischer Theil.

Erster Abschnitt.

Die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers.

A. Gegenstand der Wirksamkeit.

B. Art und Weise der Wirksamkeit.

C. Der Werth des Opfers und seiner Wirkungen.

Zweiter Abschnitt.

Die Theilnehmer an den Wirkungen des eucharistischen Opfers.

Einleitung.

§. 1. Wesen des eucharistischen Opfers.

Die Wirkungen des eucharistischen Opfers ruhen so sehr auf der Lehre vom neutestamentlichen Opfer überhaupt, daß diese nothwendig den Ausgangspunkt für die Darstellung jener Wirkungen bilden muß. Daher mag gegenwärtiger Abhandlung eine gedrängte Exposition dessen vorausgehen, was die kirchliche Theologie im Allgemeinen über das heilige Meßopfer lehrt. Die Fragen, die hier zur Sprache kommen, sind jedoch so zahlreich und von so weittragender Bedeutung, daß sie nur in ihren allgemeinsten Umrissen zur Darstellung gelangen können. Am schicklichsten scheint uns ihre Vertheilung auf drei Paragraphe, welche über Wesen, Zweck und Stellung des eucharistischen Opfers im Cultus handeln.

Wie Schrift [1]) und Kirche [2]) lehren, hat der menschgewordene Sohn Gottes am Kreuze ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, durch welches er die Versöhnung der Welt mit Gott bewirkte. Zwar trug Alles, was Christus während seiner irdischen Laufbahn gethan und gelitten, die Signatur des Opfers, war sein ganzes Leben vom Augenblick der Incarnation [3]) bis zur Vollendung am Kreuze [4]) eine continuirliche Opferthat, weil Selbsterniedrigung und Selbsthingabe an den Vater in unterwürfigem Gehorsam, aber seinen Culminationspunkt erreichte das Opferleben Christi in der freiwilligen Dahingabe des leiblichen Lebens am Kreuze mittels Blutvergießung [5]). Nach der am Kreuze vollzogenen That gravitiren all' die einzelnen Momente im Opferleben Jesu, in ihr ruhen sie wie in ihrem Centrum und ohne Beziehung zur centralen That des Kreuzesopfers waren sie nach dem von Gott getroffenen positiven Rathschluße ohne Kraft und Bedeutung für die Erlösung gewesen.

---

1) Ephes. 5, 2. Hebr. 9, 11, 12; 10, 10; 7, 27 u. ö.

2) Conc. Trident. sess. 22 de sacrif. miss. cap. 1.

3) Ps. 39, 8. 9. Hebr. 10, 5 ff.

4) Joh. 19, 30.

5) Vgl. Röm. 5, 9. Col. 1, 14, 20. I. Petr. 1, 18, 19. Apoc. 5, 9. Matth. 26, 28. Cf. Oratio in festo pretios. sanguinis D. N. J. Ch.

Hier entsteht nun die wichtige Frage, worin das Wesen des Kreuzesopfers liegt. Zur Beantwortung dieser Frage ist es zweckdienlich, das Verhältniß in's Auge zu fassen, in welchem Christus, das geistige Haupt des entsündigten Geschlechtes, zu Adam, dem physischen Stammvater der sündigen Menschheit steht. Ungehorsam, sich äußerlich manifestirend im Genuß der verbotenen Frucht, war das innerste Wesen jener unseligen That, durch welche unsere Stammeltern Gottes unendliche Majestät beleidigten und für sich und ihre Nachkommen Schuld und Strafe contrahirten. Der innere, im bösen Willen wurzelnde Ungehorsam blieb als Habitus in der Seele zurück, die äußere That als solche ging vorüber und fiel der Geschichte anheim. Christus nun, der zweite Adam und der Antityp des ersten Adam, mußte den Gehorsam als Gegengewicht in die Wagschale legen, um die Entherrlichung Gottes wieder gut zu machen und der Menschheit Versöhnung und Gnade zu erwirken [1]). Hiemit ist aber vorerst blos die eine Richtung bezeichnet, in welcher Christus das Gegenbild des ersten Adam werden mußte. Wie sich im ersten Adam der innere, aus bösem Willen hervorgehende Ungehorsam nach Außen verkörperte im Acte des sinnlichen Genusses, so sollte sich im zweiten Adam der innere Gehorsamswille manifestiren in schmerzlicher Entsagung. Den intensivsten Grad der Selbsthingabe und Unterwerfung unter den göttlichen Willen bethätigte aber der Heiland im Opfer des Kreuzes, wie nicht minder die Entsagung von Allem, was dem Menschen lieb und theuer ist, in der blutigen Hingabe des leiblichen Lebens ihren significantesten Ausdruck erhielt. Der äußere Act der Blutvergießung ging vorüber wie jedes andere historische Factum, die innere Gehorsamsthat, die innere Opfergesinnung, sozusagen die Seele in dem blutigen Opferdrama auf Golgatha behauptet den Character der Unsterblichkeit, sie vergeht nicht, sie bleibt. Aus dem Gesagten ergibt sich uns als Resultat: das Wesen des Kreuzesopfers liegt innerlich im Gehorsam, äußerlich in der blutigen Hingabe des leiblichen Lebens.

Am Kreuze ist das Opfer Christi vollendet und die Menschheit objectiv mit Gott versöhnt worden. Aber Christus hat ein ewiges Priesterthum [2]), er ist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedech's [3]), dessen Priesterthum anfangs- und endlos und darum ewig ist, im Gegensatz zum Aaronitischen Priesterthum, dessen Träger sterbliche

---

[1]) Vgl. Joh. 4, 34; 5, 30; 17, 4. Matth. 26, 42. Mark. 14, 36. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 5—10.

[2]) Hebr. 7, 24.

[3]) Ps. 109, 4. Hebr. 7, 17.

Menschen waren [1]). Wiederholt wird Christus als Hoherpriester bezeichnet [2]), aber „jeder Hoherpriester wird bestellt, darzubringen Gaben und Opfer [3]).“ Priesterthum und Opfer sind correlative Begriffe, das Eine setzt das Andere voraus, wo ein Priester, da ein Opfer. Hieraus erhellt, daß Christus fortwährend opfert, er opfert aber, indem er sein ein Mal am Kreuze vollbrachtes Opfer perenniren läßt im himmlischen und eucharistischen Opfer.

Auf die Permanenz des Kreuzesopfers im himmlischen Opfer ist bereits typisch hingewiesen im Opfer des alttestamentlichen Hohenpriesters am Versöhnungsfeste. Direct verbürgt wird uns dasselbe Hebr. 8, 1—6, wo Christus als der *λειτουργὸς τῶν ἁγίων*, als der Hohepriester bezeichnet wird, der Gaben und Opfer darbringt.

Daß das himmlische Opfer mit dem Kreuzesopfer wesentlich identisch ist, ergibt sich aus äußeren und inneren Gründen. Wie wir eben gesehen, ist die Existenz des himmlischen Opfers in der heil. Schrift hinreichend festgestellt; da nun aber zugleich auch die Wahrheit nicht minder sicher aus der Schrift erhellt, daß unsere ganze Erlösung im Kreuzesopfer ruht [4]), daß Christus nur einmal sich geopfert [5]) und durch dieses Opfer eine ewige Erlösung gefunden hat [6]), daß er von den Todten auferstanden nicht mehr stirbt und der Tod keine Gewalt mehr über ihn hat [7]), — so steht autoritativ fest, daß das Opfer Christi im Himmel kein anderes sein kann, als das Kreuzesopfer. Es frägt sich daher nur mehr, wie sich die Sache innerlich begründen läßt. Daß Christus im himmlischen Opfer Priester und Hostie ist, leuchtet sofort ein, eine Schwierigkeit macht nur die ratio formalis des Opfers, der Opferact. Beim Kreuzesopfer, so hat sich uns oben ergeben, bestand der Opferact dem Wesen nach im inneren Gehorsam, in der im Willen wurzelnden Gehorsamsthat oder Opfergesinnung, der äußeren Form nach in der Dahingabe des leiblichen Lebens im blutigen Tode. Soviel ist nun von vornherein klar, daß die äußere Wirkung des inneren Opferactes, das Manifestwerden der Opfergesinnung in der blutigen Hingabe des Lebens ein in sich abgeschlossenes historisches Factum ist und als solches der Vergangenheit angehört, Christus stirbt nicht mehr, eine materielle Blutvergießung ist nicht mehr möglich. Da nun aber diese nicht das Wesen des Kreuzesopfers berührt, viel-

---

[1]) Hebr. 7, 23.
[2]) Hebr. 2, 17; 4, 14; 5, 1.
[3]) Hebr. 8, 3; vgl. 5, 1.
[4]) Röm. 5, 9. I. Cor. 15, 3. Gal. 2, 21. Ephes. 1, 7. Col. 1, 20 u. s. f.
[5]) Hebr. 7, 27; 10, 10.
[6]) Hebr. 9, 12.
[7]) Röm. 6, 9.

mehr nur die äußere, accidentelle Form des Opfers Christi im unverklärten Zustande seines Leibes und im irdischen Leben bildet, so ist kein Grund vorhanden, sie für den glorificirten Leib im Himmel zu postuliren [1]). Indem Christus im Himmel den inneren Opferact, den er am Kreuze bethätigte, energisch festhält, den flammenden Opfergehorsam und die glühende Opferliebe, wovon er am Kreuze bei der Dahingabe seines Lebens beseelt war, stets reproducirt und dem Vater vorstellt, thut er wesentlich nichts Anderes, als was er am Kreuze gethan. Uebrigens hindert nichts, in den Wundmalen des glorificirten Leibes die äußeren Symbole des sich im Innern vollziehenden Opfers zu erblicken [2]).

Da das Opfer Christi innerhalb der Schranken des Himmels vor sich geht, auf welchen die Kategorien von Zeit und Raum in unserm Sinne keine Anwendung finden, so muß vom himmlischen Opfer alle Successivität ausgeschlossen werden, das himmlische Opfer vollzieht sich in der Form ewiger, untheilbarer Continuität.

Wie im Himmel, so perennirt das Kreuzesopfer auch auf Erden im Opfer der Eucharistie [3]). Es ist hier wie dort derselbe Priester, (idem offerens), dieselbe Opfergabe (eadem hostia), nur die Weise der Darbringung ist verschieden (sola offerendi ratione diversa). Da jedoch Christus bis zur zweiten Ankunft nicht mehr sichtbar aus dem Himmel heraustritt, so bedient er sich der Priester als seiner sichtbaren Stellvertreter, während er selbst der unsichtbare Hohepriester bleibt, und weil das Opfer in der unverklärten Kirche sich vollzieht, erscheint sein Leib unter der Hülle der Gestalten von Brod und Wein. So ist allerdings der Opfercharacter der heiligen Messe in seiner Grundlage bedingt durch die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, und zwar des Leibes, indem er gelitten, und des Blutes, das er am Kreuze vergossen, also kurz durch die reale Gegenwart des am Kreuze geopferten Christus [4]); allein um den Sacraments- und Opferbegriff nicht zu confundiren und der Messe den Opfercharacter wirklich zu wahren, kommt es vor Allem

---

[1]) Aehnlich fand ja auch beim letzten Abendmahle keine Blutvergießnng statt, und doch war dasselbe eine reale Anticipation des Kreuzesopfers und mit diesem wesentlich identisch.

[2]) Vgl. Thalhofer, das Opfer des alten und neuen Bundes. S. 206 ff.

[3]) Conc. Trident. sess. 22. de sacrif. miss. cap. 1.

[4]) Conc. provinc. Ebredun. (a. 1727). Acta et Decreta SS. Concil. Recent. Collect. Lacens. T. I. p. 720. L'essence du Sacrifice de la Messe et la présence réelle de Jésus-Christ dans le Très-Saint Sacrement sur laquelle est fondée la vérité de cet Auguste Sacrifice, ayant une liaison si essentielle et si intime que l'on ne peut combattre et détruire l'une sans attaquer et anné antir l'autre. Cf. Bossuet, explication de la Messe chap. 17.

darauf an, den Opferact sicher zu stellen, und soll die wesentliche Dependenz des eucharistischen Opfers vom absoluten Opfer des Kreuzes aufrecht erhalten bleiben, so muß die Identität des beiderseitigen Opferactes gewahrt werden. Ein neuer wesentlich verschiedener Opferact würde auch ein neues Opfer begründen, und die vom Hebräerbrief in so starken Ausdrücken betonte Einheit des Opfers Christi wäre preisgegeben.

Nachdem wir im Vorausgehenden durch die Entwicklung des neutestamentlichen Opferbegriffes, wie er sich aus der Betrachtung des Kreuzes- und himmlischen Opfers ergibt, eine solide Basis geschaffen haben, wird es nicht schwer sein, zu zeigen, worin das Wesen des eucharistischen Opfers liegt. Nach dem früher Erörterten liegt das Wesen des Kreuzopferactes im Gehorsam, im energischen Opferwillen, und vollendete sich äußerlich in der Hingabe des Lebens durch Trennung des Blutes vom Leibe. Im Himmel hält Christus den Kreuzopferact seinem Wesen nach in lebendiger Gegenwart fest, und selbst äußerlich ist die innere Opferthat symbolisirt in den Wundmalen des glorificirten Leibes. Den Verhältnissen des Himmels entsprechend vollzieht sich der Opferact, oder wenn man will, das Opfer in der Form der Continuität; in der continuirlichen, substanziellen Wiederholung des Kreuzopferactes besteht das Wesen des himmlischen Opfers. Indem nun das Opfer Christi aus dem Allerheiligsten des Himmels heraustritt in den irdischen Vorhof, in die sichtbare Kirche, geht es ein in die Bedingungen der Kategorien von Zeit und Raum, in das irdische Nach- und Nebeneinander, es muß sich darum nothwendig vollziehen in der Form der Successivität. In jedem einzelnen Consecrationsacte reproducirt Christus wesentlich denselben Opferact, den er am Kreuze bethätigt hat und im Himmel lebendig festhält, wiederholt er dieselbe Opferliebe, dieselbe Opferglut, die sich am Kreuze vollendete in der Hingabe des Lebens und im Himmel symbolisirt ist durch die Wundmale des verklärten Leibes. Die mystische Trennung des Leibes und Blutes Christi, also die mystische Destruction des Lebens, die sakramentale Hingabe des Lebens in den Tod bildet die äußere Form des eucharistischen Opfers [1]).

Die scheinbare Multiplication des himmlischen Opfers auf Erden thut der Einheit des Opfers Christi keinen Eintrag, sie ist die nothwendige Consequenz seines Eingehens in die Zeiträumlichkeit und seiner Darbringung durch die Hände der Priester, die in ihrem Thun an die Bedingungen von Zeit und Raum gebunden sind. Die Eine continuirliche Opferthat Christi im Himmel individualisirt sich gewissermaßen in jedem Meßopfer, und all' die einzelnen eucharistischen Opferacte schließen sich hinwieder zusammen in dem Einen Opferacte Christi im Himmel. Durch

---

[1]) Vgl. Thalhofer a. a. O. S. 238 ff.

die wesentliche Beziehung auf das Opfer Christi im Himmel streift der einzelne eucharistische Opferact den Character der Singularität ab und taucht ein in den Strom des in ewiger Continuität begriffenen himmlischen Opferactes, der wesentlich nichts Anderes ist als der Opferact Christi am Kreuze. In dieser erhabenen Trilogie, in welcher Himmel und Erde sich berühren, und Vergangenheit und Gegenwart in ein ewiges Jetzt sich auflösen, ist das Eine, untheilbare Opfer Christi in seiner Totalität beschlossen.

§. 2. Zweck des eucharistischen Opfers.

Durch den Nachweis der wesentlichen Identität des Meß- und Kreuzesopfers ist uns bereits der Gang in der Ausführung der Ueberschrift dieses Paragraphen vorgezeichnet. Der Zweck des eucharistischen Opfers gründet sich auf seine substanzielle Beziehung zum Kreuzesofer.

Durch sein Opfer am Kreuze hat der fleischgewordene Logos in stellvertretender Weise eine überfließende Genugthuung geleistet, wodurch einerseits Gott die ihm vom Menschen verweigerte äußere Ehre und Verherrlichung wieder erstattet, und andererseits die Versöhnung des Menschen mit Gott und seine Wiedereinsetzung in die ursprüngliche Gnadenordnung bewirkt wurde. Mit der Kreuzopferthat hat das Erlösungswerk objectiv abgeschlossen, das Genugthuungsverdienst Christi ist einer Steigerung oder Completirung weder fähig noch bedürftig. Allein die Erlösung war vorerst blos zum Gemeingut der Menschheit als solcher geworden, war noch nicht in's persönliche Eigenthum jedes Einzelnen übergegangen. Gleichwie nun der Mensch an der Erbschuld nur theilnimmt durch den physischen Zusammenhang mit Adam, so sollte er auch an dem Erbverdienst, d. i. der Erlösung, nur theilnehmen durch das subjective Eingehen in die Person und das Werk des Erlösers. Nun war es aber göttlicher Wille, daß sich diese Theilnahme an der Person und dem Werke Christi nicht auf rein geistigem Wege vollziehe, etwa durch den Glauben des Individuums an das historische Factum der Erlösung und das Vertrauen in derselben mit eingeschlossen zu sein; vielmehr hat es der göttlichen Weisheit gefallen, gemäß der Doppelnatur des Menschen, sinnlich wahrnehmbare Medien der Heilserlangung zu verordnen: Opfer und Sakrament. Das sind die Heilsmittel κατ' ἐξοχήν. Insofern nun diese positiv instituirt sind und ex opere operato wirken, bilden sie den Gegensatz zu einer Reihe anderer Mittel der Heilsaneignung, welche ex opere operantis wirken und sich füglich unter die Kategorien Gebet und gute Werke zusammenfassen lassen. Eine Mittelstellung behaupten die Sakramentalien.

Hier ist das Opfer als eines der Gnadenmittel bezeichnet worden.

Nach seinem formellen Wesen nämlich, oder quoad rationem offerendi, ist das eucharistische Opfer nur eine besondere Weise, das ein Mal vollbrachte Opfer des Kreuzes zu vergegenwärtigen, zu reproduciren und appliciren. In der That fließt uns durch selbes in reichlichstem Maße Christi Erlösungsverdienst zu. Cujus quidem oblationis, sagt das Tridentinum, cruentae, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur (sess. 22. de sacrif. miss. cap. 2) [1]). Was immer nothwendig oder zweckdienlich ist zur Erreichung unserer übernatürlichen Bestimmung, das können wir im eucharistischen Opfer erlangen. Der Sünder erlangt Verzeihung der Sünden, der Gerechte die Gnade zur Uebung verdienstlicher Werke und zur Ausdauer im Guten und den Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen, Alle finden Trost und Abhilfe in den Nöthen und Bedrängnissen des Lebens [2]).

Es hieße jedoch die Stellung des eucharistischen Opfers in der Heilsökonomie verrücken, wollte man ihm nur die Bedeutung eines Gnadenmittels vindiziren und so dasselbe in ganz gleiche Linie mit den Sakramenten stellen [3]). Ja man müßte consequenter Weise das Opfer unter die Sakramente setzen, da, wie später auseinander gesetzt werden wird, das Opfer die Rechtfertigung nicht wie das Sakrament unmittelbar, sondern blos mittelbar verleiht. Dem Opfer der Eucharistie fällt aber thatsächlich eine die Wirksamkeit der Sakramente weit überragende, universelle Aufgabe und Bestimmung zu. Die in Christo gewordene Erlösung involvirt ein doppeltes Moment, Wahrheit und Gnade. Die Wahrheit ist begründet worden durch Christi Lehre, die Gnade durch Christi That, insbesondere durch sein Opfer am Kreuze. Die Verkündigung der Wahrheit behauptet aber im Erlösungswerke keine absolute Selbstständigkeit, sie hat vielmehr ihr höchstes Ziel in der Heiligung der Menschheit durch die Gnade, weil die prophetische Thätigkeit Christi in der Voraussetzung gründet, daß er der Erlöser im eigentlichen Sinne ist, weil Erlöser von der Sünde, darum ist Christus auch der Lehrer der Wahrheit, weil Hoherpriester, darum auch unfehlbarer Lehrer. Wie nun die Wahrheit sich fortpflanzt durch die Verkündigung, so die Gnade durch das Werk Christi, das ist durch die Fortsetzung und Erneuerung des Werkes Christi, insbesondere seines Opfers am Kreuze. Die Wahrheit Christi wird aber verkündigt,

---

[1]) Secret. Domin. IX. p. Pent.: Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. Cf. Catech. Roman. P. II. c. 4. q. 76.

[2]) Die weitere Ausführung der Wirkungen des Opfers als eines besonderen Gnadenmittels, was den eigentlichen Gegenstand dieser Abhandlung bildet, wird später geschehen.

[3]) Vgl. Schäzler, die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. S. 83.

und das Werk Christi oder sein Opfer wird fortgesetzt und erneuert in der Kirche. Die Kirche ist also im Besitze der Wahrheit und Gnade Christi. Die Wahrheit besitzt sie, weil sie die Gnade besitzt, und die Gnade ist ihr zu eigen gegeben, weil ihr das Werk, d. i. das Opfer Christi anvertraut ist. So concentrirt sich Alles um das Opfer Christi, nicht mehr in der Form des Kreuzesopfers, sondern in der Form des eucharistischen Opfers, welches mit jenem seinem inhaltlichen Wesen nach vollständig identisch ist.

Aber auch die Kirche selbst als Entsündigungs- und Heiligungsanstalt, und darum auch als Lehrerin der Wahrheit, ruht in ihrem Bestande auf dem Opfer der Eucharistie. Man hat oft den Satz wiederholt, daß die Reiche dieser Welt sich durch dieselben Mittel erhalten, durch welche sie gegründet worden sind. Nun ist zwar die Kirche kein Reich dieser Welt, aber doch das Reich Gottes in dieser Welt, und es läßt sich das Gesagte suo modo auch auf sie anwenden. Die Kirche ist aber gegründet worden durch das Werk Christi, welches in der Incarnation begann, im Opfer am Kreuze sich vollendete und in der Auferstehung und Himmelfahrt seine göttliche Beurkundung und Beglaubigung erhielt. Im Transsubstantiationsacte nun incarnirt sich in gewissem Sinne der Logos auf's Neue [1]), aber er wird real gegenwärtig gesetzt nicht mehr als der leidensfähige, sondern als derjenige, der glorificirt vom Tode auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist; in dem nämlichen Momente jedoch, in welchem sich der Logos incarnirt, wird er zugleich auch immolirt. Es wiederholt sich also im Opfer der Eucharistie Menschwerdung und Tod des Erlösers mit Einschluß der Auferstehung und Himmelfahrt und damit das gesammte Erlösungswerk [2]). Was damals beim historischen Christus zeitlich auseinander lag, das vollzieht sich hier beim sakramentalen Christus abbildlich in einem und demselben Momente, ist aber doch in seiner Totalität zugegen, da sich die Person und das Werk Christi nun nicht mehr trennen lassen. Es dürfte also die oben aufgestellte Behauptung gerechtfertigt erscheinen, daß der Bestand der Kirche auf dem eucharistischen Opfer ruht. Da sich endlich die Kirche als Entsündigungs- und Heiligungsanstalt nicht denken läßt ohne die Sakramente, so gilt von ihnen das Nämliche wie von der Kirche. Wir können sonach das gefundene Re-

---

[1]) Justin. Apolog. I. cap. 66. — Wie immer man sich die Epiklesenfrage lösen mag, soviel ist gewiß, daß dem hl. Geiste auch bei dieser zweiten Incarnation — sit venia verbo — per appropriationem eine gewiße Vermittlerrolle zukommt, wie bei der ersten im Schooße der Jungfrau.

[2]) Cabasilas, liturg. exposit. cap. 16. Max. Bibl. V. P. T. XXVI. p. 182.: Est universa mysterii celebratio velut unum quoddam corpus historiae (sc. redemptionis.) Vgl. das Gebet „Unde et memores“ im Canon der Messe.

sultat kurz so zusammenfassen: Der Zweck des eucharistischen Opfers ist die Fortführung des Erlösungswerkes in der Kirche behufs der subjectiven Aneignung mittels der Sakramente. Um jedoch jedes Mißverständniß zu beseitigen, soll schließlich noch hervorgehoben werden, daß sich eine absolute Nothwendigkeit des Meßopfers zu dem gedachten Zwecke nicht behaupten läßt, weil dies die göttliche Willensfreiheit beeinträchtigen würde. Wenn man daher dennoch von einer Nothwendigkeit des Meßopfers spricht, so kann damit blos eine solche gemeint sein, welche Gottes gnädigen Willen zur Voraussetzung hat, mit andern Worten, es kann nur eine relative oder bedingte Nothwendigkeit gemeint sein.

Hier mag auch eines Einwurfes gedacht werden, den die Häresie fort und fort gegen die Existenz und Nothwendigkeit eines fürdauernden Opfers im neuen Bunde erhebt. Unter Berufung auf diverse Stellen des Hebräerbriefes [1]) wendet man gegen die Lehre der Kirche ein, das Meßopfer derogire dem Kreuzesopfer, beraube dieses seiner Einheit und Vollgenügsamkeit. Dieser Einwurf hat im Vorausgehenden bereits seine principielle Erledigung gefunden. So wenig die Existenz des himmlischen Opfers, welches vom Apostel ausdrücklich gelehrt wird, die Einheit des Opfers Christi gefährdet, eben so wenig die Existenz des eucharistischen Opfers [2]).

Es handelt sich ferner um kein neues Opfer, sondern um die Fortdauer eines und desselben Opfers in unblutiger Form. Keine neue Genugthuung, kein neues Verdienst wird gesetzt, sondern das Eine, allgenügende Genugthuungsverdienst Christi wird behufs fortwährender subjectiver Aneignung in ewiger Gegenwart festgehalten. Würde das Meßopfer dem Kreuzesopfer derogiren, so müßte man das Nämliche auch von den Sakramenten, ja von jedem Mittel der Heilsaneignung behaupten [3]). Es ist

[1]) Hebr. 7, 27; 9, 12; 9, 25; 10, 14.

[2]) Kössing, liturgische Erklärung der heil. Messe, 3. A. S. 43. „Was hier vorausgesetzt wird, ist grundfalsch und von der Kirche stets verworfen worden, ist ein Gemächte des sinnlichen Verstandes, der nur zählt und rechnet und in der äußeren Erscheinung gefangen gehalten, nicht in der Einheit des Wesens zu erkennen vermag, was nach Zeit und Raum auseinander liegt."

[3]) Canus, de locis theologicis. Colon. 1574. L. 12. c. 12. ad 3. Docuimus, Christi oblationem in cruce non aliter se habere ad redimenda peccata quam aut lucem ad illustrandum, aut medicinam ad curandum. Lucem dico, quae omne lumen ederet, medicinam, quae omnes sanaret morbos. Ecquis autem dubitet, causas perfectas et principales sine adjuvantibus et proximis nihil efficere? Medicamentum quippe quamlibet praesens et salutare sit, nisi aegro corpori adjungitur, neque opem indigenti fert nec salutem. Quodsi agnus, qui tollit peccatum mundi, sine adjutrice et socia causa ipse per se expiavit nostra delicta, baptisma tollatur, poenitentia absit, sacerdotia sileant, ministeria facessant, atque adeo omne salutis nostrae et sacramentum removeatur et instrumentum.

somit klar, daß die fraglichen Stellen im Hebräerbrief keineswegs gegen ein fürdauerndes Opfer im neuen Bunde sprechen, solange man dieses im Sinne der katholischen Kirche faßt und versteht.

§. 3. Stellung des eucharistischen Opfers im Cultus.

Insoferne der Cultus wesentlich nichts Anderes ist als die Erzeugung, Erhaltung, Belebung und Vollendung der übernatürlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, der Hauptfrucht des Opfers Christi, nimmt das eucharistische Opfer zu ihm und in ihm eine wichtige Stellung ein. „Als der am Kreuze sich Opfernde ist Christus uns noch fremd, im Cultus aber unser Eigenthum; dort ist er das allgemeine Opfer, hier zugleich das Opfer insbesondere, für jeden Einzelnen aus uns; dort war er nur das Opfer, hier wird er als solches verehrt und anerkannt, dort wurde die objective Versöhnung vollzogen, hier die subjective theils gepflegt und gefördert, theils ausgedrückt [1].“

Man unterscheidet einen latreutischen und sakramentalen Cult, insofern die verschiedenen Cultformen zunächst dem einen oder dem andern angehören, eine strenge Sonderung läßt sich bekanntlich nicht festhalten. Fassen wir zuerst den latreutischen Cult in's Auge.

Es hat wohl nie ein Volk gegeben, welches nicht durch Opfer die Gottheit verehrte, oder vielmehr nicht gerade das Opfer zum Mittelpunkt der Gottesverehrung machte. „In keiner andern Handlung, selbst das Gebet nicht ausgenommen, hat sich im Alterthum die Religion so allgemein dargestellt, wie im Opfer; es bildete den Mittelpunkt des Cultus, der überall in dieser Weihehandlung sich offenbarte und bewegte [2].“ Wie sich speciell der Cultus des auserwählten Volkes im Opfer concentrirte, ist hinlänglich bekannt. Diesem allgemein menschlichen Bedürfniße Rechnung tragend, hat Gott gewollt, daß auch der neue Bund nicht ohne Opfer sein sollte. Aber entsprechend dem Wesen und der Bedeutung des neuen Bundes ist die Vielheit zur Einheit [3]), der Schatten zur Wirklichkeit, das Bild zur Wahrheit geworden [4]). „Was soll ich dem Herrn vergelten für Alles, was er mir gethan?“ — das war die Frage der Menschheit vor Christus. Da kam der Eingeborene des Vaters in die Welt und legte der fragenden

---

[1]) Möhler, Symbolik. N. A. S. 308.

[2]) Haneberg, die religiösen Alterthümer der Bibel. S. 380.

[3]) S. Leo Magnus, serm. 59. (al. 75.) de pass. Domin. cap. 7: Nunc etiam carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum, una corporis et sanguinis tui implet oblatio.

[4]) S. Ambrosius in ps. 38: Jam discessit umbra noctis et caliginis Judaeorum: dies appropinquavit ecclesiae. Videmus nunc per imaginem bona, et tenemus imaginis bona.

Menschheit die Antwort auf die Zunge: „Den Kelch des Heiles will ich nehmen und den Namen des Herrn (lobpreisend) anrufen.“ In dem Opfer Christi, perennirend auf Erden im Opfer der Eucharistie, besitzt der neue Bund jenen Mittel- und Höhepunkt der Gottesverehrung, in welchem die Kirche in ihrer Gesammtheit wie jeder einzelne Gläubige Gott den Dreieinigen im Geiste und in der Wahrheit anbetet und verherrlichet. Per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria. „Durch ihn, weil er selbst für die Seinigen sich opfernd hingibt; mit ihm, weil die Gläubigen mit ihm sich einigend, in seine Hingebung eingehend das Opfer ihrer selbst, ihre Anbetung, ihren Preis und Dank entrichten; in ihm, weil die Kirche ihn, der ihr geboren und geschenkt ward, der ihr kostbarstes Besitzthum geworden ist, dem himmlischen Vater aufopfert [1].“

In der That wo sollte sich der Christ mehr angetrieben fühlen, Gott als den absoluten Herrn, den Anfang und das Ziel aller Dinge zu preisen, ihm als dem Urheber alles dessen, was wir sind und haben, zu danken, als gerade bei der Feier der heiligen Geheimnisse, wo der sich opfernde Gottmensch dem Herrn des Himmels und der Erde eine unendliche Ehre und Verherrlichung erweist und für die Seinigen auf's Neue den Act der Erlösung vollzieht? Wo sollte der Christ mehr angetrieben werden, im Gefühle seiner allseitigen Hilflosigkeit und absoluten Abhängigkeit von Gott sich zu verdemüthigen und im Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit Acte der Abbitte und Versöhnung zu vollbringen, als bei der Darbringung des eucharistischen Opfers, in welchem der Sohn Gottes den höchsten Grad der Exanition übt und sich für die Sünden der Welt opfert [2])? So liegen also im Opfer der heiligen Messe die mächtigsten Incitamente, Gott zu preisen und anzubeten, ihm zu danken, sich selbst als hilfsbedürftigen Menschen zu erkennen und bekennen, sich selbst mit

---

[1]) Köffing a. a. O. S. 47.

[2]) Sehr schön schildert Peter der Ehrwürdige, Abt von Clugny, in seinem Briefe gegen die Petrobrusianer die ethische Bedeutung des Meßopfers also: Solvit quidem et plene tollit peccata mundi Agnus Dei in cruce immolatus: nec tamen idcirco, ut dixi, superfluus est in altari oblatus. Et ut in te ipso hoc dicas, adverte quicunque haec legis, teque ipsum interroga, quanto magis movearis, si tamen quod profiteris firmiter credis, utrum quando dicitur: Christus olim inter homines apparuit, an quando dicitur: Christus nunc inter homines conversatur; quando dicitur: olim in cruce pependit, an quando dicitur: nunc in altari offertur; utrum, inquam, te magis moveat, et ad mirandum et amandum accendat ejus praedicata absentia, quam demonstrata praesentia . . Non est ergo, ut dictum est, superfluum Christi corporis et sanguinis sacramentum, quo vivacior memoria excitatur, quo ferventior dilectio provocatur, quo plenior peccatorum remissio comparatur. Max. Bibl. V. P. T. XXII. p. 1066.

Christus zu opfern und zu kreuzigen. „Denn weder will Gott Christum ohne uns, noch uns ohne Christus empfangen. Nur die Oblation, in welcher die doppelte Darbringung und Hingabe Christi und der Gläubigen verschmolzen ist, gefällt ihm und ziemt den Jüngern des Gekreuzigten [1]."

Doch nicht blos subjectives Anregungsmittel, eine reiche Quelle frommer Gefühle, Gesinnungen und Entschließungen ist das eucharistische Opfer, es ist vielmehr auch schon an sich und objectiv betrachtet der erhabenste Hymnus zur Ehre und Verherrlichung Gottes, das allerkräftigste Dankgebet für Alles, was wir durch die Schöpfung und Erlösung sind und haben. Und gerade hierin müßen wir der göttlichen Weisheit für die Belassung eines fürdauernden Opfers in seiner Kirche die höchste Bewunderung zollen. Denn wie viele sind es, die Gott positiv schmähen und lästern und seine Gaben und Gnaden mißbrauchen; wie viele, welche die Pflicht der Anbetung und Verherrlichung Gottes, sowie des Dankes gegen ihn unterlassen; wie viele selbst unter denen, die Gott aufrichtig dienen, welche per fragilitatem carnis humanae ihre Pflichten in dieser Beziehung mangelhaft erfüllen? Hier nun tritt stellvertretend Christus im Opfer der heiligen Messe ein.

Einen Punkt müßen wir noch hervorheben, der für das Verhältniß des Meßopfers zum latreutischen Cultus von größter Wichtigkeit ist, nämlich die durch dasselbe garantirte Objectivität des katholischen Cultus. In der realen Gegenwart des sich opfernden Christus besitzt der katholische Cultus das Ferment, welches ihn vor zwei Extremen bewahrt, nach der einen Seite vor Indifferentismus, nach der andern vor Ausartung in religiöse Schärmerei. Wo man das Objective und Göttliche aus dem Cultus verbannt, da wird bald auch das Subjective und Menschliche eine Alteration zum Schlimmen erleiden und sich zu jenen beiden Gegensätzen fortentwickeln, denn der Irrthum ist in der Regel consequenter als die Irrenden. Das religiöse Gemüth, einmal verzweifelnd auf rein ideellem Wege in realen Verkehr mit der Gottheit zu treten, wozu es von Haus aus angelegt ist, steht auf der Grenzscheide zwischen zwei Verirrungen und wird mit psychologischer Nothwendigkeit entweder der einen oder der anderen in die Arme getrieben werden. Denn entweder wird es in stummer Resignation jede Hoffnung aufgeben, seine tiefsten Bedürfnisse je befriedigen zu können und so dem Indifferentismus und der religiösen Apathie verfallen, oder es wird sich auf künstlichem Wege Abhilfe verschaffen und durch subjective Gefühlsschwärmerei zu ersetzen suchen, was ihm an objectivem Gehalte gebricht. Wenn aber einmal der individuelle Cult aufgegeben oder gefälscht ist, dann wird es bald auch um den cultus pub-

[1] Döllinger, Christenthum und Kirche. Regensburg 1860. S. 253 f.

licus et externus geschehen sein. Es wäre interessant an der Geschichte des Cultus im Protestantismus nachzuweisen, wie daselbst thatsächlich die bezeichneten Verirrungen in Folge der spiritualistischen Verflüchtigung des Sakraments- und Opferbegriffs zu Tage getreten sind [1]). So ist also das große Problem, an dessen Lösung die vor- und außerchristlichen Philosophien und Religionen, die einen auf theoretischem, die andern auf praktischem Wege, sich Jahrtausende vergeblich abgemüht haben, das Problem über die Relation des Endlichen zum Unendlichen, oder mehr concret gesprochen, über den Verkehr des Menschen mit Gott zur vollen Befriedigung nur gelöst in dem Cultus der katholischen Kirche.

Betrachten wir nun das Verhältniß des eucharistischen Opfers zum sakramentalen Cult. Schon im vorigen Paragraph wurde dasselbe kurz angedeutet, hier müßen wir näher anf die Sache eingehen. Man bezeichnet das Verhältniß zwischen Opfer und Sakrament gewöhnlich damit, daß man sagt, das Opfer sei die Quelle der Sakramente. Dieser Ausdruck bedarf der Erklärung. In dem durch das Opfer am Kreuze erworbenen Genugthuungsverdienste Christi gründet einzig und ausschließlich die objective Erlösung, sowie ihre subjective Verwirklichung, alle von Gott verordneten Medien der Heilsaneignung — und solche sind die Sakramente vorzugsweise — wirken nur in Kraft und auf Grund der Verdienste Christi. Den significantesten Ausdruck findet diese Wahrheit in dem Satze, daß die Sakramente aus der Seitenwunde des sterbenden Erlösers geflossen seien [2]), und der römische Catechismus nennt die Sakramente den Canal, in welchem uns die Gnade des Kreuzesopfers zugeführt wird [3]). Kurz die causa meritoria der Sakramente ist das Opfer Christi am Kreuze. Hier müßen wir nun anknüpfen an das, was über das Wesen des Meßopfers und sein Verhältniß zum Kreuzesopfer gesagt worden ist. Letzteres, haben wir gesehen, ist seiner äußeren accidentellen Form nach zwar der Vergangenheit anheimgefallen, aber seinem innersten Kern und Wesen nach perennirt es im himmlischen und eucharistischen Opfer. Hier ist Christus gegenwärtig und vollzieht wesentlich denselben Opferact, den er am Kreuze vollzogen hat. Aber „mit dem Glauben an das wirkliche Dasein Christi im Abendmahl wird die Vergangenheit zur Gegenwart, Alles, was Christus uns verdient hat, und wodurch er es verdient hat, wird von seiner Person nun nimmermehr

---

[1]) Vgl. die Schrift des protest. Theologen Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter. Erlangen 1854. S. 186 u. S. 189.

[2]) S. Augustinus in Joan. tract. 15. n. 8: Nam et dormiens meruit (Adam) accipere uxorem, et de costa ejus facta est ei uxor: quoniam de Christo in cruce dormiente futura erat ecclesia de latere ejus, de latere scilicet dormientis: quia et de latere in cruce pendentis lancea percusso sacramenta ecclesiae profluxerunt.

[3]) P. II. c. 1. qu. 9. n. 3.

getrennt, er ist anwesend als das, was er schlechthin ist, und in dem ganzen Umfange seiner Leistungen, mit Einem Worte: als wirkliches Opfer [1])." Indem nun aber die causa meritoria der Erlösung, der objectiven wie der subjectiven, aus der Vergangenheit in die Gegenwart hereingerückt, oder, im Anschluß an die aufgestellte Opfertheorie, vom Himmel auf die Erde versetzt wird, gestaltet sich dieselbe zur causa medians der Heilsaneignung, mit anderen Worten, das eucharistische Opfer wird zur nächsten Quelle, aus welcher die Sakramente ihre Kraft und Wirksamkeit schöpfen. Diese Quelle ist übrigens von jener, welche im Kreuzopfer sprudelt, nicht verschieden, sondern mit ihr in dem Sinne identisch, in welchem das Meßopfer mit dem Kreuzesopfes identisch ist. Den obigen Vergleich der Sakramente mit einem Canale wieder aufnehmend und vervollständigend können wir uns nun so ausdrücken: im eucharistischen Opfer wird der Strom der Gnade, der am Fuße des Kreuzes zu fließen begann, hinabgetragen durch Zeit und Raum, auf daß alle, die da erlösungsbedürftig sind, aus ihm das Wasser des Heiles schöpfen, das hinübersprudelt in's ewige Leben (Joh. 4, 14). Die Sakramente bilden dann gewissermaßen die Seitencanäle, welche uns jenes heilsame Wasser der Gnade zuführen [2]). Dieselbe Anschauung von der centralen Stellung des eucharistischen Opfers im gnadenvermittelnden Cultus scheint auch der hl. Thomas auszusprechen, wenn er sagt: Nam cum hoc sacramentum sit Dominicae passionis, continet in se Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae passionis, totum etiam est effectus hujus sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae passionis ad nos [3]).

Wie in ihrer objectiven Wirksamkeit, so sind die Sakramente auch in ihrer Ausspendung und in der Aneignung ihrer Gnade auf

---

[1]) Möhler, Symbolik, S. 310. Vgl. Neue Untersuchungen, N. A. S. 327.

[2]) Der Vergleich ist bekanntlich nichts weniger als neu und von den Theologen, seitdem ihm Cardinal Hosius (confess. cath. fid. christ. cap. 41.) eine so elegante Form gegeben, allgemein adoptirt.

[3]) In Joan. cap. 6. lect. 6. g. Was Suarez (Com. in 3. P. disp. 79. sect. 1. ad 2) u. Vasquez (Com. in 3. P. disp. 221. cap. 4) gegen die Beweiskraft dieser Stelle vorbringen, verfängt nicht, und ist im Grunde gegen eine andere Theorie gerichtet. Denn es soll nicht behauptet werden, daß alle Gnaden, die Christus verdient hat — dieser Gnadenschatz ist unendlich und unausschöpfbar — oder auch nur alle Gnaden, die factisch ertheilt werden, durch das Meßopfer, sei es unmittelbar oder mittelbar durch die Sakramente, verliehen werden. Das ändert jedoch nichts an der oben vertretenen Ansicht über das Verhältniß zwischen Opfer und Sakrament. Im Hinblick auf dieses Verhältniß behandeln neuere Dogmatiker mit Recht die Eucharistie als Opfer vor den Sakramenten, z. B. Dieringer, Schwetz. Vgl. auch Scheeben, die Mysterien des Christenthums, S. 451, u. Oswald, die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten, 3. A. Bd. 1. S. 568.

das eucharistische Opfer angewiesen. Spender der Sakramente ist nach katholischer Lehre der Priester, aber nur durch das Opfer ist er Priester. Wie die Einsetzung des Priesterthums mit der' des Opfers beim letzten Abendmahle zeitlich coincidirte, so ist ersteres auch ursächlich durch letzteres bedingt, ohne Opfer kein Priesterthum. Sonach wird die Spendung der Sakramente ermöglicht durch das Opfer. Allerdings machen Taufe und Ehe eine scheinbare Ausnahme, da diese in ihren Spendern den priesterlichen Character nicht voraussetzen. Indeß abgesehen davon, daß dies bezüglich der ersteren nur in außerordentlichen Fällen gilt und bezüglich des letzteren adhuc sub judice lis est, so wird man doch einräumen müssen, daß nach der nun einmal von Gott getroffenen Heilsordnung mit dem Verschwinden des Priesterthums und beziehungsweise des Opfers von der Erde, bald auch jedwede Sakramentsspendung cessiren müßte.

Was aber die Aneignung der sakramentalen Gnade betrifft, so ist zu bemerken, daß die Gnade des Sakramentes nicht blos, wie bereits gezeigt, objectiv im Opfer wurzelt, sondern auch deren subjective Ergreifung wohl zumeist durch das Meßopfer vermittelt wird. Das Opfer rechtfertigt den Sünder nicht unmittelbar, so wenig das Kreuzesopfer unmittelbar rechtfertigte, dazu sind eben die Sakramente bestimmt, aber es verleiht actuelle Gnaden, welche den Sünder zum Sakramentsempfang vorbereiten und unterstützen. Auch zur Erlangung der gratia secunda in den Sakramenten der Lebendigen ist das Meßopfer ohne Zweifel sehr verhilflich. Ist nun das Gnadenleben durch das Sakrament begründet oder gesteigert worden, so übt das Opfer eine conservirende Wirksamkeit, indem es durch Verleihung des göttlichen Beistandes vor dem Verlieren des Gnadenstandes schützt.

Billigermaßen fassen wir das Verhältniß des Opfers zum Sakramente der Eucharistie speciell in's Auge. Schon dadurch, daß dieses Sakrament nur in Verbindung mit dem Opfer conficirt werden kann und in Verbindung mit dem Opfer gespendet werden soll, tritt seine Abhängigkeit von letzterem äußerlich ganz deutlich hervor. Es bietet sich aber noch ein anderer Gesichtspunkt der Betrachtung. Die Eucharistie ist die Spitze der Sakramente, oder wie der hl. Thomas [1]) sagt, finis et consummatio omnium sacramentorum, in einem doppelten Sinne, insofern man nämlich entweder die res sacramenti oder den Zweck der Sakramente im Auge hat. Der Inhalt der Sakramente ist die Gnade, entweder die gratia prima in den Sakramenten der Todten oder die gratia secunda in den Sakramenten der Lebendigen. Die Eucharistie enthält aber nicht blos die Gnade, sondern den Urheber und das Princip aller Gnade. Der Zweck der Sakra-

[1]) S. Th. P. qu. 63. a. 6. c.

mente ist die Heranbildung und Befähigung der Gläubigen zu einem Opferleben mit Christus. Dieses mystische Einswerden mit dem sich opfernden Christus beginnt im Sakramente der Taufe, wo wir mit ihm gekreuzigt (Röm. 6, 6) und begraben werden (Röm. 6, 4; Col. 2, 12), setzt sich fort in den übrigen Sakramenten und erreicht seine Spitze und Vollendung im Sakramente der Eucharistie, wo wir in substantielle Gemeinschaft mit Christus, dem Princip alles Opfers gesetzt werden. Sonach convergiren alle Sakramente zur Eucharistie als ihrem Ziel- und Einheitspunkt, und diese hinwiederum steht in der innigsten Beziehung zum Opfer, denn der sich opfert, ist der Nämliche, der sich unter den Gestalten von Brod und Wein den Gläubigen zum Genuße darbietet. Das Sakrament der heiligen Eucharistie bildet demnach das Mittelglied, in welchem und durch welches alle übrigen Sakramente mit dem Opfer der Eucharistie in die engste Verbindung treten.

§. 4. Plan der folgenden Abhandlung.

Nachdem wir die Lehre vom eucharistischen Opfer wenigstens in den allgemeinsten Umrissen dargestellt haben, können wir, fußend auf dem gelegten Fundamente, zum eigentlichen Zwecke dieser Abhandlung übergehen. Wir zerlegen dieselbe in zwei Theile: einen historischen und einen dogmatischen. Diese Eintheilung bedarf einer kurzen Rechtfertigung und Erklärung.

Der Gegenstand der Abhandlung gehört in das Gebiet der dogmatischen Theologie, näher in die Lehre von den Sakramenten. Damit ist die dogmatische Behandlung des Gegenstandes von selbst gegeben. Nun ist es aber ein Postulat des Glaubens wie der Wissenschaft, zu ermitteln, wie eine Lehre in Schrift und (bez. oder) Tradition enthalten ist, was die christliche Vergangenheit darüber geglaubt und gelehrt hat, welchen Fortschritt die wissenschaftliche Behandlung der Lehre im Laufe der Zeit gemacht und wie sich dieselbe im praktischen Leben der Kirche verwirklicht hat, mit andern Worten, die historische Behandlung des Gegenstandes muß sich mit der dogmatischen verbinden. Eine monographische Abhandlung, wie die vorliegende, muß dieser Aufgabe um so mehr nachzukommen suchen. Es kann sich also nur mehr darum handeln, ob die historische Behandlung des Gegenstandes mit der dogmatischen parallel gehen, sie in ihren einzelnen Momenten begleiten und unterstützen soll, oder ob sie derselben vorausgehen und getrennt von ihr Platz finden soll. Wir haben uns für das Letztere entschieden und zwar aus einem doppelten Grunde. Erstens, weil auf diese Weise das Gesetz der historischen Continuität auch schon äußerlich mehr hervortritt, und zweitens, weil das

gegentheilige Verfahren den Fluß der dogmatischen Behandlung ungebührlich hemmen würde. Es wird sich indeß nicht vermeiden lassen, auch im dogmatischen Theile bisweilen auf die traditionelle Darstellung des Gegenstandes, wenigstens resumirend zurückzukommen. Um dem Folgenden nicht vorzugreifen, dürfte das Gesagte genügen.

I. Dogmengeschichtlicher Theil.

Erster Abschnitt.

Die Liturgien.

§ 1. Allgemeines über die Liturgien.

Die auf uns gekommenen gottesdienstlichen Formularien gehören theils dem Morgenlande, theils dem Abendlande an, und wir haben daher morgenländische und abendländische Liturgien. Die Grundlage der ersteren bildet ohne Zweifel die Liturgie des hl. Jakobus, d. i. jene der Kirche zu Jerusalem [1]). „Die Uebereinstimmung der bekanntesten Liturgien des Orients mit der des hl. Jakobus ist so auffallend, daß man diese füglich als das Vorbild der übrigen betrachten kann [2]).“ An Bedeutung kommt ihr zunächst die sog. clementinische, d. i. die im achten Buche der apostolischen Constitutionen enthaltene Liturgie [3]). Mag diese die erstere vielleicht an Alter übertreffen, so leidet sie doch an einem Mangel, der für unseren Zweck nicht ohne Belang ist. Wenn es nämlich auch nicht richtig ist, daß sie als bloße „Ideal-Liturgie“ angesehen werden muß,

---

[1]) Einen Stammbaum der morgenländischen Liturgien gibt Daniel, Codex liturgicus. Lips. 1853. T. IV. p. 324.

[2]) Kössing a. a. O. S. 109. Sie findet sich bei Daniel l. c. T. IV. l. I. c. II. p. 88. Assemann, Cod. liturg. Eccles. univ. Romae 1752. L. IV. P. II. p. 1. Max. Bibl. V. P. T. II. p. 1. Daniel hat bloß den griechischen Text, Asseman auch den lateinischen. Deutsche Uebersetzungen bei Binterim, Denkw. Bd. 4. Th. 2. S. 148 ff. Augusti, Denkw. aus der christl. Archäologie, Bd. 8. S. 427 ff. Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. S. 295 ff. Krüll, christl. Alterthumskunde, Bd. 2. S. 170 ff.

[3]) Bei Daniel l. c. p. 48. Cotelerius, Patr. Apost. Antverp. 1698. T. I. p. 393.

so läßt sich doch nicht recht ermitteln, wo und wann sie gebraucht worden ist, es fehlt ihr also die Sanction des allgemeinen und fortwährenden Gebrauches [1]). Die syrische Liturgie des hl. Jakobus [2]) ist eine freie Bearbeitung der hierosolemitanischen zum Gebrauch der Kirchen Syriens [3]). Die hauptsächlichsten Abzweigungen der Liturgie des hl. Jakobus sind die byzantinischen Liturgien [4]), nämlich die des hl. Basilius, aus welcher die armenische, Gregor dem Erleuchter zugeschriebene Liturgie hervorging, und die des hl. Chrysostomus, eine Abkürzung und Ueberarbeitung der ersteren, sie war nicht ohne Einfluß auf die Liturgie des Nestorius.

Die Kirche von Alexandrien rühmt sich des hl. Markus als Verfassers ihrer Liturgie, was natürlich cum grano salis zu verstehen ist. Ihrer bediente sich die orthodoxe Kirche. Die Monophysiten dagegen, auch Jakobiten oder Kopten genannt, haben drei Liturgien, welche die Namen des hl. Basilius, des hl. Gregor und des hl. Cyrill tragen [5]).

Von den Liturgien der Nestorianer ist die der hl. Abdäus und Maris die wichtigste [6]).

Unter den Liturgien des Abendlandes nimmt die römische die vorzüglichste Stelle ein; ihr reihen sich an die ambrosianische, mozarabische und gallische.

Die Bedeutung der Liturgien für das katholische Dogma ist über allen Zweifel erhaben [7]). Dafür spricht vor Allem ihr hohes Alter. Denn in Bezug auf ihre wesentlichen Bestandtheile kann der apostolische Ursprung nicht in Abrede gestellt werden [8]). Dazu kommt dann ferner die allgemeine Verbreitung und der allgemeine Gebrauch der liturgischen Formularien.

---

[1]) Nach der Ansicht von Goar und Renaudot war sie nirgends eingeführt, nach Anderen gehört sie der Kirche von Antiochien an.

[2]) Renaudot, Liturg. orient. collectio. Paris 1715. T. II. p. 29. Asseman, Cod. liturg. L. IV. P. IV. p. 131.

[3]) Vgl. Kössing a. a. O. S. 106.

[4]) Bei Daniel.

[5]) Renaudot l. c. T. I.

[6]) Daniel l. I. c. IV. p. 171. Renaudot T. II. p. 171.

[7]) Vgl. über diesen Gegenstand Renaudot l. c. Dissert. de liturg. orient. orig. et auctorit. cap. VII. Binterim, Denkw. B. 4. Th. 2. S. 280. Letzterer bemerkt: „Renaudot hat sich ein unsterbliches Verdienst für die katholische Dogmatik erworben, indem er auf eine wahrhaft meisterliche Art gezeigt hat, welche Beweiskraft, besonders gegen die Reformatoren der jüngeren Zeit, in den orientalischen Liturgien liege." Muratori, der berühmte Herausgeber der römischen Sakramentarien, nennt dieselben „Goldgruben" für die katholische Dogmatik.

[8]) Binterim a. a. O. S. 276.

Wir haben es da nicht mit dem Zeugniß eines einzelnen, wenn auch noch so angesehenen Mannes aus dem Alterthum zu thun, es präsentirt sich in den Liturgien vielmehr der Glaube der Kirche selbst. Endlich kommt in Betracht die Sorgfalt, mit der die Vorsteher der Kirche schon in frühester Zeit die gottesdienstlichen Formen überwachten, besonders dann, wenn die Häresie der liturgischen Formularien sich bemächtigte oder der Eifer der Gläubigen sich neue Gebetsformen schuf [1]). — Von jeher hat man in der Kirche an der Ueberzeugung festgehalten, daß sich aus der Gebets**form** die Glaubens**norm** ermitteln lasse (lex supplicandi statuit legem credendi).

Um auf einen Unterschied zwischen den Liturgien des Morgen- und jenen des Abendlandes hinzuweisen, so kennzeichnen sich die ersteren durch zahlreiche und lange Gebete. Diese liturgischen Gebete finden sich übrigens hier wie dort sowohl **vor** als **nach** der Consecration placirt. Wir erwähnen diesen Umstand deßhalb, weil er uns Gelegenheit gibt, einen Irrthum zu berichtigen, zu dem jene Trennung Veranlassung gegeben hat. Es fehlt nämlich nicht an solchen, welche nur denjenigen Gebeten den Character von **Opfer**gebeten vindiciren zu müssen glauben, welche **nach** der Consecration folgen. Diese Ansicht hat eine scheinbare Stütze in der Thatsache, daß der eigentliche Opferact sich erst in der Consecration vollzieht, woraus man dann schließt, daß nur jene Gebete rücksichtlich der Erhörung sich auf das Opfer stützen können, welche nach der Consecration geschehen. Die Unhaltbarkeit dieser Anschauung ergibt sich sofort, wenn man erwägt, daß der eigentliche, in der Consecration sich vollziehende Opferact zwar ein untheilbarer, vorübergehender Moment ist, aber mit dem, was ihm vorangeht und was ihm folgt, eine moralische Einheit bildet. Sowohl die Gebete **vor** als **nach** der Consecration beziehen sich auf den sich opfernden Christus, nur mit dem Unterschiede, daß die Gebete vor der Consecration mit dem erst sich vollziehenden, die Gebete nach derselben aber mit dem bereits vollzogenen Opferacte in Relation gesetzt werden [2]). Thatsächlich haben nun die Liturgien ihre Gebete, und darunter sind zunächst die Fürbitten für Lebende und Verstorbene zu verstehen, entweder ganz nach der Consecration und beziehungsweise Invocation des hl. Geistes, oder zum Theil vorher und zum Theil nachher, wie die römische und ambrosianische, oder endlich ganz vorher, wie die Liturgie des hl. Markus, die koptische des hl. Cyrill und der sog. äthiopische oder

[1]) Conc. Milevit. (416) can. 12. Harduin, Acta Conciliorum, T. I. col. 1219. Conc. Carth. (397) can. 23. Hard. I, 963. Cf. Augustin. epist. 55 (al. 119) ad Januar. cap. 19. n. 35.

[2]) Vgl. Denzinger, Kritik der Vorlesungen des Herrn Prof. Thiersch. Würzburg 1847. Abth. II. S. 154. Probst a. a. O. S. 252 f.

abyssinische Canon. Leugnen läßt sich indeß nicht, daß der Opfercharacter der Gebete nach der Consecration äußerlich mehr hervortritt.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir nunmehr auf die einzelnen Liturgien näher eingehen. Die Reihe der orientalischen soll eröffnen die Liturgie der Kirche von Jerusalem, an welche sich dann die übrigen anschließen werden.

A. Die Liturgien des Morgenlandes.

§ 6. Die jerusalemische Liturgie.

Aus den Gebeten dieser Liturgie, die uns hier interessiren, stellen wir zunächst solche Ausdrücke und Redewendungen übersichtlich zusammen, welche die Opferhandlung im Allgemeinen characterisiren und so zu sagen die dogmatische Grundlage für die weitere Darstellung bilden.

Es ist in unserer Liturgie die Rede von den geheiligten, köstlichen, überhimmlischen, unaussprechlichen, unbefleckten, herrlichen, furchtbaren, heiligen, göttlichen Gaben; von den göttlichen und unbefleckten Geheimnissen; von dem heiligen Altare, welchem der Priester nur mit reinem Gewissen, mit Furcht und Zittern sich nahen darf. Der eingeborene Sohn Gottes, unser Herr Jesus Christus, wird mystisch auf den Altar als Opfer gelegt. Christus, unser Gott, geht unter Begleitung der Engel aus dem Allerheiligsten des Himmels hervor, um geschlachtet (σφαγιασθῆναι) und den Gläubigen als Speise gereicht zu werden [1]). Es ist ein verehrungswürdiges und unblutiges Opfer, ein tiefverborgenes und furchtbares Mysterium zur Erinnerung an den Kreuzestod Christi; ein Opfer endlich, in welchem wir das Gedächtniß feiern der lebendigmachenden Leiden Christi, seines heilsamen Kreuzes und Todes, seines Begräbnisses und seiner Auferstehung, seiner Himmelfahrt, seines Sitzens zur Rechten Gottes des Vaters und seiner zweiten herrlichen Wiederkunft.

Im Hinblick auf diese Aeußerungen über das Wesen des eucharistischen Opfers kann es nicht mehr auffallend erscheinen, wenn das propitiatorische Moment zum unzweideutigsten Ausdrucke gelangt. In der

---

[1]) Syrische Liturgie des hl. Jakobus: Stemus decenter et oremus, gratias agamus, adoremus et laudemus agnum vivum Dei qui offertur super altare . . . Beata es Ecclesia fidelis donis, quae dedit tibi Dominus tuus, corpore et sanguine suo sancto, et cruce ejus, quae te custodit. Renaudot, pag. 29. Nach dem Sancta Sanctis ruft der Diakon: Virtutes coelorum stant nobiscum in medio sanctuarii, et ministerium exhibent corpori filii Dei, qui immolatus est coram nobis. Ibid. p. 41.

Synapte (Collecte) betet der Diakon um Nachlassung der Sünden und Verzeihung der Vergehen. Dieselbe Bitte kommt wiederholt vor. Besonders prägnant sind folgende Stellen. Nach der großen Collecte, welche vom Diakon gesprochen wird, verrichtet der Priester drei längere Gebete, in deren letztem er zu Gott fleht: „Gib, daß unser Opfer dir angenehm und wohlgefällig sei zur Versöhnung unserer Sünden und derjenigen, welche das Volk aus Unwissenheit begangen hat und zur Ruhe der Seelen jener, welche vor uns entschlafen sind.“ Aehnlich betet er in der darauffolgenden oratio velaminis. Zwischen der Relation der Einsetzungsworte und der Invocation des hl. Geistes enthält die Liturgie ein Gebet, die sog. Anamnese, in welchem der Priester als Zweck der Darbringung des Opfers die Sündenvergebung bezeichnet. „Wir bringen dir, Herr, dieses verehrungswürdige und unblutige Opfer dar, damit du an uns nicht nach unsern Sünden handelst und nicht nach unsern Vergehen uns vergiltst.“ Wie der Diakon und Priester, so betet auch das Volk um Vergebung der Sünden. Nachdem der Priester die Fürbitten verrichtet hat, welche zwischen der Epiklese und dem Gebete des Herrn eingeschaltet sind, flehen die Anwesenden: „Verzeihe, Gott, unsere freiwilligen und nicht freiwilligen Sünden, die wir begangen haben im Werke oder im Worte, wissentlich oder unwissentlich, bei Tag und bei Nacht, im Herzen und in Gedanken [1])“

Halten wir etwas inne. Das gewonnene Resultat läßt sich kurz so zusammenfassen: Opferobject ist Christus, Opferzweck ist die Vergebung der Sünden. Zugegeben muß nun allerdings werden, daß sich die angeführten Stellen in einer gewissen Allgemeinheit bewegen und nicht durchsichtig genug sind, um klar erkennen zu lassen, ob das Meßopfer inhaltlicherseits, d. i. als das am Kreuze vollbrachte Sühnopfer, oder formellerseits, d. i. als besonderes Applicationsmittel die Sünden tilgt, ferner ob es, wenn letzteres der Fall ist, die Sünden unmittelbar oder mittelbar erläßt. Indeß eine klare Antwort auf solche Fragen wird man in einem liturgischen Formular aus der ältesten Zeit auch gar nicht suchen wollen. Selbst die Väter sprechen sich hierüber nicht immer ganz

---

[1]) Syr. Lit.: Iterum atque iterum per oblationem hanc sanctam et sacrificium propitiatorium quod Deo Patri oblatum est . . . impensius oramus. Ren. p. 38. In der liturgia minor S. Jacobi, einer Abkürzung der vorigen, heißt es: Deus pater qui per amorem tuum erga homines magnum misisti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret, ne Domine rejicias cultum hunc nostrum . . . ne ad judicium nobis veniat mysterium hoc, quod ad salutem nostram institutum est, sed ad abolitionem peccatorum nostrorum et ad gratiarum actionem referendam tibi. Ren. p. 126. An dieser Stelle ist der propitiatorische und eucharistische Character der hl. Messe zugleich hervorgehoben.

klar und bestimmt aus. So viel steht jedoch außer allem Zweifel, daß nach dem Zeugniß der angesehensten Liturgie des Alterthums „die von den Protestanten oft genug herorgehobene Unterscheidung zwischen dem altchristlichen Begriff eines eucharistischen Dankopfers und dem katholischen Begriff eines sühnenden Meßopfers [1]“ völlig unhaltbar ist. Die Messe ist Dank- und Sühnopfer zugleich, und der katholische Begriff vom Meßopfer ist kein anderer als der altchristliche.

Was den impetratorischen Character der heiligen Messe betrifft, so ist derselbe in unserem liturgischen Formular so klar und deutlich ausgesprochen, daß man die ganze Liturgie eine einzige große Bitte nennen könnte. Außer den eigentlichen Fürbitten nach der Anrufung des hl. Geistes, von welchen sofort die Rede sein wird, wollen wir nur zwei Bitten anführen, welche in nuce Alles enthalten, was Gegenstand des liturgischen Bittgebetes ist. Dreimal betet der Diakon: um den Frieden von oben herab, um die Liebe Gottes und das Heil der Seelen. In der anderen Bitte fleht er: um Alles, was unserer Seele gut und heilsam ist und um Frieden der Welt.

Nun entsteht die Frage: wem werden die Früchte des heiligen Opfers zugewendet? Unsere Liturgie läßt darüber keinen Zweifel. Wiederholt wird derjenigen gedacht, welche an den Wirkungen des Opfers theilnehmen sollen; zweimal geschieht dies ausführlich, nämlich in der großen Collecte während der Catechumenenmesse, welche der Diakon recitirt, dann in den Fürbitten, welche der fungirende Priester nach der Consecration verrichtet [2]. Diese Fürbitten sind den morgenländischen Liturgien so specifisch eigen, daß wir nicht umhin können, sie wörtlich anzuführen, um auf diese Weise auch das impetratorische Moment des heiligen Meßopfers characteristisch hervortreten zu lassen. — Sich beugend spricht der Priester:

„Wir opfern dir, Herr, für deine heiligen Orte, welche du durch die Erscheinung deines Christus und durch die Herabkunft deines allheiligen Geistes verherrlichet hast; vorzüglich für das herrliche Sion, die Mutter aller Kirchen [3], und für deine auf dem ganzen Erdkreis zerstreute heilige, katholische und apostolische Kirche, verleihe ihr, Herr, auch jetzt die reichen Gaben deines allheiligen Geistes.

Gedenke, Herr, auch unserer Väter und Brüder, die in ihr sind,

---

[1]) Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. Zweite Abth. S. 267.

[2]) Die syrische Liturgie des hl. Jakobus und die liturgia minor St. Jacobi haben die Fürbitten nur an letzterer Stelle.

[3]) Man vergesse nicht, daß unsere Liturgie der Kirche von Jerusalem angehört

und der Bischöfe, welche auf dem ganzen Erdkreis rechtgläubig das Wort deiner Wahrheit verkündigen [1]).

Gedenke, Herr, auch der ganzen Stadt und Umgegend und derer, die rechtgläubig darin wohnen, damit sie friedsam und sicher seien.

Gedenke, Herr, der Schiffenden, der Reisenden, der in der Fremde weilenden Christen, derer, die in Banden, in Gefängnissen, in Gefangenschaft und Verbannung, in Bergwerken und auf der Folter sind, und unserer Väter und Brüder, die in harter Knechtschaft leben.

Gedenke, Herr, der Kranken und Darniederliegenden, und der von unreinen Geistern Geplagten, ihrer schnellen Heilung und Rettung, die von dir kommt.

Gedenke, Herr, jeder betrübten und bedrängten Christenseele, die dich, Gott, um Erbarmen und Hilfe anfleht, und der Umkehr der (im Glauben) Irrenden.

Gedenke, Herr, unserer Väter und Brüder, unserer Mitarbeiter und Mithelfer um deines Namens willen.

Gedenke, Herr, Aller in Gnaden, erbarme dich Aller, Herr, versöhne uns Alle, verleihe Frieden der Menge deines Volkes, zerstreue die Aergernisse, beendige die Kriege, stille die Empörung der Häresien, gib uns deinen Frieden und deine Liebe, Gott, unser Erlöser, der du bist die Hoffnung aller Länder der Erde.

Gedenke, Herr, der günstigen Witterung, des sanften Regens, milden Thaues, reichlicher Früchte, eines gesegneten Jahres durch deine Güte; denn Aller Augen warten auf dich und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit, du öffnest deine Hand und erfüllest jedes Wesen mit Zufriedenheit.

Gedenke, Herr, derer, welche in deinen heiligen Kirchen Früchte bringen und gute Werke thun, welche sich der Armen, Wittwen, Waisen, der Fremden und Dürftigen erinnern, und Aller, die uns aufgetragen haben, ihrer im Gebete zu gedenken.

Außerdem würdige dich, Herr, auch derer zu gedenken, welche am heutigen Tage auf deinen heiligen Altar diese Opfer gebracht haben, sowie

---

[1]) Die syrische Lit. des hl. Jacobus gedenkt der kirchlichen Hierarchie ausführlicher. Memento, Domine, sanctorum Episcoporum nostrorum, qui nobis recte verbum veritatis dispensant, praecipue vero Patris Patrum et Patriarchae nostri Domini N. et Domini N. Episcopi nostri, cum reliquis omnibus Episcopis orthodoxis. Canitiem ipsis venerandam concede Domine; multis annis ipsos conserva, pascentes populum tuum cum omni pietate et sanctitate. Memento, Domine, Presbyterii hujusce et cujuscunque alterius loci; Diaconatus in Christo, omnisque ministerii et omnis Ordinis Ecclesiastici. Ren. l. c. p. 34.

derer, für welche sie Jeder darbrachte, oder die er im Sinne hat, auch derer, die eben vorgelesen worden sind [1]).

Gedenke, Herr, nach der Fülle deiner Barmherzigkeit und deiner Erbarmungen, auch meiner, deines geringen und unnützen Knechtes, und der Diakonen, welche deinen heiligen Altar umgeben. Verleihe ihnen ein schuldloses Leben, erhalte ihren Dienst makellos und verschaffe ihnen gute Stellen (*βαθμούς*) [2]), damit wir Barmherzigkeit und Gnade finden mit allen Heiligen, welche von Ewigkeit, von Geschlecht zu Geschlecht dir gefallen haben, mit unsern Voreltern [3]), Vätern, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Martyrern, Bekennern, Lehrern, Heiligen und allen gerechten Geistern, die im Glauben deines Christus vollendet haben."

Nach einem schwungvollen Lobpreis der „*Πανάγια*, der unbefleckten Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria" geht der Priester zum Memento mortuorum über, welches also lautet: [4])

---

[1]) Es ist das Vorlesen der Namen aus den Diptychen gemeint. In der syr. Lit. des hl. Jacobus betet der Priester: (Memento) eorum qui nunc nominantur, und nach Nennung der Namen fährt er mit erhobener Stimme fort: Memento, Domine, omnium quorum meminimus et eorum quorum non meminimus etc. Ren. p. 35. Es wurden also schon in ältester Zeit diejenigen Personen mit Namen genannt, welchen die Früchte des hl. Opfers speciell zukommen sollten.

[2]) So gibt Probst das schwierige Wort, während es Augusti, Binterim und Krüll gar nicht übersetzen.

[3]) Der lateinische Text bei Asseman und in der Maxima Bibliotheca, sowie die deutschen Uebersetzungen bei Augusti, Binterim, Krüll und Propst fahren hier ganz unrichtig im Genitiv fort, was weder formell noch inhaltlich angeht. Der griechische Text dieser Stelle lautet so: *Μνήσθητι, Κύριε, κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ τῶν οἰκτιρμῶν σου, καὶ ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀχρείου δούλου σου, καὶ τῶν τὸ ἅγιόν σου θυσιαστήριον κυκλούντων διακόνων καὶ χάρισαι αὐτοῖς βίον ἄμεμπτον, ἄσπιλον αὐτῶν τὴν διακονίαν φύλαξον, καὶ βαθμοὺς ἀγαθοὺς περιποίησαι, ἵνα εὕρωμεν ἔλεον καὶ χάριν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων κατὰ γενεὰν καὶ γενεὰν, προπατόρων, πατέρων, πατριαρχῶν κτλ.* Man sieht sofort, diese Genitive sind nichts Anderes als die Explication des *μετὰ πάντων τῶν ἁγίων*, und keineswegs abhängig von dem an der Spitze stehenden *μνήσθητι.* Die lateinische Uebersetzung lautet aber nun so: Memento, Domine, ... ut inveniamus misericordiam et gratiam cum omnibus Sanctis tuis qui ab aeterno tibi placuerunt per generationem ac generationem: majorum nostrorum, patrum, patriarcharum etc., während es vielmehr heißen sollte: cum majoribus nostris, patribus, patriarchis etc. Aehnlich die deutschen Uebersetzungen. Dogmatisch geht die reprobirte Version nicht an, weil das: „Gedenke der Heiligen" — als solche sind die angeführten Kategorien zu betrachten — ohne weiteren Zusatz eine Fürbitte für sie einschlöße. Von letzterem Punkt wird übrigens noch ex professo die Rede sein.

[4]) In der syrischen Liturgie des hl. Jakobus lautet die commemoratio fidelium defunctorum so. Zuerst betet der Diakon: Iterum etiam commemoramus defunc-

„Gedenke, Herr und Gott, der Geister und alles Fleisches, deren wir gedachten und deren wir nicht gedachten, der Rechtgläubigen von Abel dem Gerechten bis auf den heutigen Tag. Laß sie dort ruhen, in dem Lande der Lebendigen, in deinem Reiche, in den Freuden des Paradieses, in dem Schooße Abrahams, Isaaks und Jakobs, unserer heiligen Väter, von wo Schmerz, Trauer und Seufzen verbannt ist; wo das Licht deines Antlitzes strahlet und immerdar leuchtet."

Das Gedächtniß der Dahingeschiedenen gemahnt den Priester an den eigenen Tod und er betet schließlich:

„Unser Lebensende aber laß christlich, wohlgefällig, sündelos, friedlich sein, Herr; versammle uns, Herr, zu den Füßen deiner Auserwählten, wann und wie du willst, nur ohne Schmach und Sünden, durch deinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn und Gott, unsern Erlöser Jesus Christus, denn er ist der einzige, der sündelos auf der Erde erschien."

Der Diakon fügt dann noch bei: „Für den Frieden und den Wohlstand der ganzen Welt [1]) und der heiligen Kirche Gottes, und für die Jeder geopfert hat, oder es im Sinne hat, für das ganze umstehende Volk und für Alle und Jeden;" und das Volk antwortet: Für Alle und Jeden.

Ueberschauen wir diese Gebete, so muß uns vor Allem ihr wahrhaft katholisches Gepräge auffallen [2]). Die Kirche betet da für Alle, die des Gebetes fähig und bedürftig sind, und sie betet um Alles, was Gott gefällt und dem Menschen frommt: sie gedenkt des Königs, der auf dem Throne sitzt, wie des „Bruders", der in der Verbannung lebt oder im Kerker schmachtet; sie gedenkt des Patriarchen, der die Kirche Gottes regiert, wie des letzten Kirchendieners, der die Gefäße zum heiligen Dienste bereitet; sie fleht um den Frieden von oben und um die Liebe Gottes,

---

tos fideles, qui in fide vera defuncti sunt, ex altari hoc sancto, et ex hoc pago, et ex quacunque regione, qui in fide vera pridem obdormientes quieverunt, et ad te Dominum spirituum et omnis carnis pervenerunt. Rogamus, imploramus et deprecamur Christum Deum nostrum, qui suscepit ad se animas et spiritus eorum, ut per miserationes suas multas, praestet illos dignos venia delictorum et remissione peccatorum: nosque et illos pervenire faciat ad regnum suum in coelis. Dieses Gebet nimmt dann der Priester, der kirchlichen Stände speciell gedenkend, seinem wesentlichen Inhalte nach wieder auf. Ren. p. 37.

[1]) Die beiden abgekürzten, mehrerwähnten Liturgien des hl. Jakobus gedenken auch der weltlichen Obrigkeit. So heißt es in der syrischen Liturgie: Memento etiam, Domine, piorum Regum nostrorum et Reginarum: apprehende arma et scutum et exurge in auxilium eorum. Subjice illis hostes omnes et adversarios, ut placidam tranquillamque vitam agamus, in omni timore Dei et humilitate.

[2]) Cf. I. Tim. 2, 1 sqq.

den Inbegriff alles dessen, was dem Christen erstrebenswerth ist, wie um sanften Regen und milden Thau, daß ihn Gott gnädig vom Himmel sende. Kein Stand in der Kirche, kein menschliches Elend entgeht dem allsehenden Auge der liebevollen Kirche; denn Christus ist für Alle gestorben (II. Cor. 5, 14. 15.) und hat eine ewige Erlösung gefunden (Hebr. 9, 12).

An das Gesagte müssen wir noch einige besondere Bemerkungen anreihen. Die erste betrifft die Theilnahme jener an den Früchten des Opfers, welche der Kirche nicht angehören, sei es nun, daß sie noch gar nicht getauft sind, oder daß sie zwar getauft, aber von der Kirche durch Häresie oder Schisma getrennt sind. Es ist gewiß nicht ohne Interesse, zu erfahren, wie sich die bedeutendste Liturgie der altchristlichen Kirche zu dieser Frage gestellt hat. Darüber besteht kein Zweifel, daß in unserer Liturgie indirect aller Menschen gedacht wird, der Getauften und Ungetauften, der Heiden und Juden, der Häretiker und Schismatiker. Dies liegt in dem allgemein gehaltenen Gebete um Frieden für die ganze Welt und um Erhebung des Hornes der Christen durch die Kraft des theuren und lebendigmachenden Kreuzes, in dem Gebete für die katholische und apostolische Kirche, um Zerstreuung von Häresien und Aergernissen, worunter die Schismen zu verstehen sind, um Einheit des Glaubens und der Kirchen, und um die Rückkehr der (im Glauben) Irrenden. Von einer directen und namentlichen Commemoration der in Rede stehenden Menschenklassen zeigt sich in unserer Liturgie keine Spur, ja es finden sich Ausdrücke, welche das geradezu ausschließen. So lautet, wie wir gesehen haben, eine Bitte: Gedenke, Herr, der Bischöfe, welche auf dem ganzen Erdkreis rechtgläubig (*ὀρθοδόξως*) das Wort deiner Wahrheit verkündigen; und eine andere: Gedenke, Herr, der ganzen Stadt und Umgegend, und derer, die rechtgläubig darin wohnen. Und das Gebet für die Regenten beginnt in der Liturgia minor S. Jacobi so: Gedenke, Herr, der Könige und Königinen, welche die wahre Religion bekennen. Die Rechtgläubigkeit (Orthodoxie), das Bekenntniß der wahren Religion ist es also, was Anspruch auf Commemoration bei der Feier der Liturgie erwirbt. Die Namen der Ungläubigen will der hl. Ignatius nicht einmal in einem Briefe nennen [1]), um wie viel mehr wird man dies in dem feierlichen Acte der heiligen Liturgie vermieden haben. Noch einfacher gestaltet sich die Sache bezüglich der Commemoration derer, welche ohne den wahren Glauben und unversöhnt mit der Kirche dahingeschieden sind; hier fällt auch das Motiv der Bekehrung hinweg. Darum werden in

---

[1]) Epist. ad Smyrn. cap. 5.

unserer Liturgie nur diejenigen commemorirt, welche im wahren Glauben und im Frieden verschieden sind.

Auf die Commemoration der Verstorbenen verlohnt es sich noch etwas näher einzugehen. Unsere Liturgie unterscheidet ganz zweifellos zwei Klassen von Verstorbenen und gedenkt ihrer auch in verschiedener Absicht. Die Einen nämlich wohnen bereits „im Lande der Lebendigen, wo Schmerz, Trauer und Seufzer verbannt ist, wo das Licht des göttlichen Antlitzes strahlet und leuchtet", das sind die Heiligen und Gerechten, an ihrer Spitze die Panagia, die Mutter des Herrn; die Andern hingegen sind von der Gemeinschaft der Heiligen und der Anschauung des göttlichen Antlitzes noch ausgeschlossen und leiden Strafe für ihre Vergehen. So fleht der Priester gleich beim Beginne der Katechumenenmesse: Laß, Herr, die seligen Geister ruhen mit den Heiligen und Gerechten. Selig werden sie genannt, weil sie nicht wie die Verdammten ohne Hoffnung sind.

Diesen von unserer Liturgie gemachten Unterschied zwischen zwei verschiedenen Klassen der Verstorbenen von vornherein constatirt zu haben, ist von Wichtigkeit gegenüber den Protestanten, welche behaupten, daß in den ältesten Liturgien kein Unterschied gemacht worden sei in der Commemoration der Verstorbenen, man habe da auch für die Heiligen gebetet, selbst die Mutter des Herrn nicht ausgenommen, denn es sei bekannt, daß die frühere Zeit „die Maria" nicht anders als alle Heilige stellte [1]). Wir werden weiter unten bei der Behandlung der übrigen Liturgien auf diesen Gegenstand nochmals zurückkommen und bescheiden uns an dieser Stelle, das Irrthümliche der angeführten Behauptung aus der Liturgie des hl. Jakobus nachzuweisen. Die obige, in der Verschiedenheit ihrer jenseitigen Zuständlichkeit begründete Unterscheidung zweier Klassen von Verstorbenen im Auge behalten, muß es schon a priori geradezu als absurd erscheinen, alle Verstorbenen in gleicher Absicht zu commemoriren. Es läßt sich gar nicht denken, wozu denn eine Fürbitte den Heiligen und vollends gar der seligsten Jungfrau Maria nützen soll. Thatsächlich gedenkt nun auch die Liturgie der Dahingeschiedenen in verschiedener Intention. Dies tritt schon äußerlich hervor in der gesonderten

---

[1]) Kliefoth a. a. O. Bd. 5. S. 73. 75. Daniel l. c. p. 71. Das Gebet für die Verstorbenen überhaupt wird jetzt wohl nicht mehr geleugnet. So sagt Neal, History of Eastern Church: I am not now going to prove, what nothing but the blindest prejudice can deny, that the Church, East, West and South, has with one consentient and universal voice, even from Apostolic times, prayed in the holy Eucharist for the departed faithful. Bei Daniel l. c. pag. 126. Trotzdem sucht er dann den katholischerseits mit Recht gemachten Unterschied in der Commemoration der Verstorbenen als eine Fiction hinzustellen.

Commemoration, wie wir oben gesehen haben. Denjenigen Seelen, deren Seligkeitszustand im Himmel nicht präsumirt wird, erfleht die Liturgie im Hinblick auf das Opfer die *ἀνάπαυσις*, d. h. das Aufhören einer Zuständlichkeit, in welcher sie im Gegensatze zu den Heiligen des Himmels noch mit Mühen, Leiden und Strafen für Vergangenes heimgesucht sind [1]).

Jener Seelen, deren Seligkeitszustand im Himmel präsumirt wird, gedenkt die Liturgie in ganz anderer Absicht. Um nur zwei Punkte hervorzuheben — weil diese zu den bestrittenen gehören — so geschieht es, um die Heiligen zu **verehren** und ihre **Intercession** zu erlangen. Zwar wird Ersteres nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, aber es versteht sich von selbst. Denn „eine große Ehre ist es, sagt der hl. Chrysostomus, genannt zu werden, wenn der Herr gegenwärtig ist, sein Tod sich erneuert und die unaussprechlichen Mysterien des furchtbaren Opfers sich vollziehen" [2]). Die Absicht, die Fürsprache der Heiligen zu erlangen, ist klar ausgesprochen am Schluße der großen Collecte während der Catechumenenmesse, wo der Diakon betet: Laßt uns eingedenk sein unserer allheiligen, unversehrten, überherrlichen, gebenedeiten Herrin, der stets jungfräulichen Gottesmutter Maria, und aller Heiligen und Gerechten, **damit wir alle durch ihre Gebete und Fürsprache Erbarmung finden** (*ὅπως εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις αὐτῶν ἐλεηθῶμεν*). Zwar hat man nicht verfehlt, gegen dieses altehrwürdige Zeugniß einzuwenden, daß einzelne Ausdrücke, wie z. B. *θεοτόκος*, nachnestorianischen Ursprung verrathen. Indeß selbst zugegeben, daß es damit seine Richtigkeit hat [3]), so kann man deßwegen doch nicht die **ganze** Stelle als einen späteren Zusatz erklären, wenn es nicht schon von vornherein feststeht — quod est demonstrandum — daß Alles später hinzugekommen sei, wo von Intercession der Heiligen die Rede ist. Uebrigens wird selbst ein confessioneller Gegner zugeben müssen, daß die Anrufung der Heiligen, vorab der Mutter des Herrn, wenigstens in der Mitte des fünften Jahrhunderts so allgemein in der Kirche verbreitet war, daß sie sogar in einem liturgischen Formular Aufnahme finden konnte. [4])

---

[1]) Die syrische Liturgie des hl. Jakobus spricht sich hierüber so aus: Deprecamur Christum . . . ut praestet illos dignos venia delictorum et remissione peccatorum: nosque et illos pervenire faciat ad regnum suum in coelis.

[2]) In act. Apost. hom. 21. n. 4. Opp. Ed. Montfaucon. Paris. 1718 sqq. T. IX. p. 176.

[3]) So wenig das Wort *ὁμοούσιος* erst nicänischen Ursprungs ist, wie die Geschichte des Paulus von Samosata zeigt, ebenso wenig kann man mit voller Sicherheit auf nachephesinische Entstehung einer Stelle erkennen, in welcher das Wort *θεοτόκος* vorkommt.

[4]) In einer von Assemani zum ersten Male herausgegebenen „Missa St. Jacobi

Noch klarer drücken sich über fraglichen Punkt die abgekürzten Liturgien des hl. Jakobus aus, in welchen es geradezu heißt: Deßwegen gedenken wir der Heiligen, damit sie vor dem Throne Gottes unser gedenken [1]).

§ 7. Die übrigen Liturgien des Morgenlandes.

Dieselben Anschauungen über die Kraft und Wirksamkeit des eucharistischen Opfers, welche uns in der Liturgie des hl. Jakobus begegneten, kehren in den übrigen orientalischen Liturgien wieder. Es möchte daher überflüssig erscheinen, auch noch auf diese einzugehen; da jedoch keine der andern vollständig gleicht, sondern alle, wenn auch nur in unwesentlichen Dingen, von einander abweichen, die eine oder die andere irgend einen Punkt weiter ausführt oder in besonders zutreffender Form gibt, so scheint die Herbeiziehung derselben im Interesse allseitiger Beleuchtung des Gegenstandes nicht umgangen werden zu können. — Wir befolgen hier denselben Gang wie im vorigen Paragraph.

Die koptische Liturgie des hl. Basilius nennt die eucharistische Feier das Opfer des Segens, das Geheimniß des Heiles [2]). Letzterer Aus-

---

ex antiquo ms. Messalensi quod nondum lucem aspexit" findet sich eine Stelle, die mit der unserigen wörtlich übereinstimmt. Sie lautet: Πάντων τῶν ἁγίων, καὶ δικαίων μνημονεύσαμεν, ὅπως εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις αὐτῶν ἐλεηθῶμεν. Codex liturg. L. IV. P. II. p. 68.

[1]) Syr. Liturgie: Idcirco enim memoriam illorum agimus, ut dum ipsi stabunt coram throno tuo, nostrae quoque tenuitatis et infirmitatis meminerint, tibique nobiscum offerant sacrificium hoc tremendum et incruentum, ad custodiam quidem eorum, qui vivunt, ad consolationem infirmorum et indignorum, quales nos sumus; ad quietem memoriamque bonam eorum, qui in fide vera dudum obierunt . . . Eorum precibus et supplicationibus pacem Ecclesiae tuae tribue. Ren. l. c. p. 36. 37. Wenn es in der liturgia minor St. Jacobi heißt: Memento Patrum sanctorum, Prophetarum, Apostolorum, Virginum, Genetricis Dei, Joannis Baptistae, Stephani, Martyrum, simul cum omnibus justis, so kann man hieraus nicht mit Augusti (a. a. O. S. 464) schließen, es sei auch für die Heiligen und selbst für die Mutter Gottes gebetet worden. Denn wie das Memento zu fassen ist, zeigt das Folgende, wo es heißt: Eorum autem commemorationem facimus, ut etiam ipsi memores nostri sint coram te, et communicent nobiscum huic sacrificio spirituali, ad conservationem vivorum, ad confortationem eorum qui inter nos aegrotant et ad requiem fidelium qui decubuerunt. L. c. p. 130. Das Memento will also hier nichts Anderes sagen als: Gedenke der Heiligen, die für uns bei dir fürbitten, oder gedenke der Fürbitten deiner Heiligen. Jede andere Interpretation hat die hermeneutische Regel gegen sich, daß man ein Wort oder eine Stelle nicht losgetrennt vom natürlichen Zusammenhang erklären darf.

[2]) Renaudot T. I. p. 2.

druck begegnet uns auch in der byzantinischen Liturgie des hl. Basilius und in der armenischen von Gregor dem Erleuchter, in jener wird sie genannt τὸ μέγα τῆς σωτηρίας μυστήριον [1]), in dieser salutare mysterium corporis et sanguinis Filii unigeniti [2]). Durch diese Ausdrücke wird wenigstens ganz allgemein gesagt, daß es sich bei diesem mysterium omnium mysteriorum, wie es in der koptischen Liturgie des hl. Cyrill heißt, um Zuwendung des durch den eingeborenen Sohn Gottes uns gewordenen Heiles handelt. Daß unter diesem Heile jenes zu verstehen sei, das er uns im blutigen Opfer des Kreuzes erworben hat, geht sattsam aus andern Stellen hervor. Es wird nämlich die liturgische Feier in stete Beziehung zum Kreuzesopfer gebracht [3]) und im Gegensatz zu diesem als sacrificium incruentum, θυσία ἀναίμακτος bezeichnet, es wird ferner hervorgehoben, daß hier Christus als Erlöser gegenwärtig ist [4]), als welchen er sich ja vorzugsweise durch das Kreuzesopfer gezeigt hat. Wie am Kreuze, so wird Christus auch in der heiligen Messe geopfert, oder wie die byzantinische Liturgie des hl. Basilius nach dem Vorgang der jerusalemischen sehr bezeichnend sagt, geschlachtet (προέρχεται σφαγιασθῆναι) [5]). Doch die Identität des eucharistischen Opfers mit dem Kreuzesopfer erstreckt sich noch weiter, Christus ist hier wie dort nicht blos Opferobject, sondern auch Opferpriester, er ist προςφέρων und φροςφερόμενος [6]).

Vom Blute des Herrn wird gesagt, daß es ein ganz anderes sei, als jenes, welches im alten Bunde geflossen ist, und darum nicht blos körperliche Gerechtigkeit bewirke [7]). Näher wird die liturgische Opferfeier

[1]) Daniel p. 423.

[2]) Ibid. p. 464.

[3]) Vgl. kopt. Lit. des hl. Basilius. Ren. T. I. p. 14.

[4]) Arm. Lit. Daniel S. 460.

[5]) Daniel p. 431.

[6]) Lit. des hl. Crysostomus. Daniel S. 351. Ganz so die arm. Liturgie: Dedisti nobis unigenitum Filium tuum sacerdotem et oblationem. Ibid. p. 463. Wenn darum Thiersch (a. a. O. II, 267) verlangt, man solle den Protestanten die Frage beantworten, ob in den alten Liturgien Brod und Wein, oder Leib und Blut des Herrn als das προςφερόμενον betrachtet wird, so ist in den angeführten Stellen die Antwort ganz entschieden in letzterem Sinne gegeben. In der malabarischen Liturgie, welche die des Nestorius ist, heißt es geradezu: Tu Domine mi, propter plurimos amores tuos suscipe commemorationem optimam et acceptabilem patrum qui justi et recti fuerunt et tibi placuerunt recordationis (?) corporis et sanguinis Christi filii tui quod super altare purum ac sanctum offerimus tibi. Max. Bibl. V. P. Suppl. T. XXVII. p. 675. C.

[7]) Kopt. Lit. des hl. Basilius: Nec enim illud (sacrificium incruentum) est sanguinis legalis, aut justitiae corporeae, sed agnus est spiritalis et incorporeus in hoc sacrificio, quod tibi offerimus. Ren. T. I. p. 12.

bezeichnet als Geheimniß des Sündennachlasses [1]), und der Altar wird genannt altare propitiatorium Domini [2]). Im ordo communis der syrischen Jakobiten wird dem eucharistischen Opfer die Versöhnung Gottes zugeschrieben [3]). Die koptische Liturgie des hl. Cyrill läßt den Priester beten: „Mach' uns alle würdig, Herr, daß wir dir dieses heilige, vernünftige, geistige und unblutige Opfer darbringen zur Nachlassung unserer Sünden und zur Verzeihung der Fehler deines Volkes [4])." Ausdrücklich wird in der byzantinischen Liturgie des hl. Basilius das Opfer als *θυσία αἰνέσεως* bezeichnet, dann aber folgt eine Bitte um gnädige Annahme des Opfers zur Verzeihung der Sünden [5]). Diese Stellen ließen sich aus allen orientalischen Liturgien noch um ein Erkleckliches vermehren, die angeführten dürften aber genügen, um ersehen zu können, daß man in der primitiven Kirche mit dem Opfer der Eucharistie stets den Begriff der Sühne verbunden hat. Dies erhellt noch ganz besonders daraus, daß man das heilige Opfer auch für die Verstorbenen darbrachte, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Bezüglich des impetratorischen Momentes können wir uns kürzer fassen. Der Inhalt der Fürbitten ist wesentlich derselbe wie in der Liturgie des hl. Jakobus. Man betet im Hinblick auf das eucharistische Opfer um Gewährung natürlicher und übernatürlicher Gaben, um Erlangung der göttlichen Hilfe in öffentlichen und privaten Angelegenheiten, um Abwendung leiblicher und geistiger Uebel und Bedrängnisse. So betet z. B. die koptische Liturgie des hl. Basilius um Wohlfahrt für Menschen und Thiere: Memento, Domine, salutis hominum et animalium [6]). Auch locale Bedürfnisse geben dem liturgischen Bittgebete seine eigenthümliche Färbung. Um nur einen Punkt anzuführen, so enthalten alle alexandri-

[1]) Arm. Lit. Daniel S. 474. 475.

[2]) Lit. der hl. Addäus und Maris. Daniel S. 172.

[3]) Per sacrificium, quod obtulimus hodie, placetur Dominus. Ren. T. II. p. 26. Dieselbe Liturgie enthält ein Gebet, welches das propitiatorische Moment des Opfers in folgender Weise zum möglichst klaren Ausdruck gelangen läßt. Es lautet: Pater veritatis, ecce Filius tuus, hostia tibi placita: illum suscipe, qui pro me mortuus est, et per eum esto propitius. Suscipe hoc sacrificium ex manibus meis, ut mihi placatus sis, neque reputes mihi peccata, quae commisi coram majestate tua. Ecce sanguis effusus super Golgatham ab iniquis, qui interpellat pro me: suscipe deprecationem meam propter eum. Quanta sunt delicta mea, tantae sunt miserationes tuae: si perpendas clementiam tuam, praeponderat etiam montibus, quos appendis, in statera. Aspice delicta, sed aspice simul sacrificium quod offertur; quia multo majus est sacrificium et victima, quam reatus. Ibid. p. 22 sq.

[4]) Renaudot T. I. p. 39.

[5]) Daniel p. 423 sq.

[6]) Renaudot T. I. p. 9.

nischen Liturgien Bitten um Ausströmen des Nilwassers zur rechten Zeit und im rechten Maße [1]).

Dargebracht wurde das Opfer für die Lebendigen und die Verstorbenen, auch die Heiligen des Himmels brachte man mit der liturgischen Opferfeier in Verbindung; es wurde also die Kirche nach ihrer dreifachen Signatur, als streitende, leidende und triumphirende, zum eucharististischen Opfer in Beziehung gesetzt.

Der streitenden Kirche wird vor Allem gedacht, das Gebet für sie steht in allen Liturgien an der Spitze. Indirect beziehen sich hierauf auch die Bitten um Ausrottung der Idololatrie, um Bekehrung der Un- und Irrgläubigen und um Erleuchtung der in der Finsterniß Sitzenden, um Ausbreitung des Volkes der Gläubigen, um Sieg über die Feinde der Kirche, um Einheit des Glaubens und gnädige Fernhaltung oder Unterdrückung von Häresie und Schisma und ihrer Urheber [2]).

An das Gebet für die Kirche schließt sich jenes für die kirchliche Hierarchie an, welches alle Rangordnungen umfaßt, von der höchsten bis zur niedersten. Auch der weltlichen Obrigkeit wird gedacht: des Königs (Kaisers), seines Reiches und seiner Rathgeber, des Heeres und seiner Führer, des Senates [3]).

Es ist überflüssig noch weiter anzugeben, wer in die liturgische Commemoration eingeschlossen wurde; nur drei Klassen verdienen besonders hervorgehoben zu werden, weil ihrer und namentlich der beiden ersten, mit besonderer Vorliebe gedacht wird: diejenigen nämlich, welche geopfert,

---

[1]) Z. B. die Lit. des hl. Markus. Ren. T. I. p. 138. 148. Vgl. den historischen Excurs über diesen Gegenstand ibid. p. 213.

[2]) Passim. Die koptische Liturgie des hl. Cyrill enthält folgendes Gebet: Hostium ecclesiae tuae sanctae, Domine, ut semper, ita etiam nunc destrue superbiam cordis, fac illis notam velociter imbecillitatem suam, reprime eorum invidiam, fraudes et machinationes et calumnias, quibus nos impugnant, easque redde omnes inutiles, dissipa consilia eorum, Deus, qui dissipasti consilium Achitophel. Exurge, Domine Deus, et dissipentur omnes inimici tui, et fugiant a facie tua omnes qui oderunt nomen tuum sanctum, et populus tuus in benedictionibus millies millenis, et decies millies decies millenis faciat voluntatem tuam. Ren. T. I. p. 45.

[3]) In der Lit. des hl. Cyrill lautet das Gebet für den König: Conserva illum in pace et justitia et potentia, ut subjiciantur illi omnes barbari et gentes quae bella volunt; da nobis bonorum affluentiam; loquere ad cor ejus pro pace unicae tuae Catholicae et Apostolicae Ecclesiae; fac ut cogitet ea, quae pacis sunt, erga nos et erga nomen tuum sanctum, ut vitam tranquillam et placidam ducamus, atque in omni pietate et honestate confirmati inveniamur apud te. Vgl. apost. Lit. bei Cotelerius, Patr. Apost. p. 406.

oder sich in's Gebet empfohlen oder dem Priester ein Almosen gereicht haben [1]).

Auch Einzelne oder ein Einzelner wurde namentlich commemorirt und ihm damit die Frucht des Opfers in specieller Weise zugewendet. Dies ergibt sich schon aus dem Gebrauch der Diptychen, noch mehr aber aus dem Text der liturgischen Commemoration. Sehr lehrreich hierüber ist der zweite Ordo communis der syrischen Jakobiten, wo es heißt: Suscipe hoc sacrificium ex manibus meis peccatricibus pro anima N. (et nomen ejus ter pronuntiat) [2]). Aehnlich die Liturgie des hl. Chrysostomus [3]).

Was früher über den katholischen, d. i. allgemeinen Character des liturgischen Fürbittgebetes und über die directe und namentliche Commemoration der von der Kirche Getrennten gesagt worden ist, gilt in gleicher Weise auch hier.

Wie die Liturgie der Kirche von Jerusalem, so kennen auch die übrigen orientalischen Liturgien zwei Klassen von Verstorbenen und gedenken ihrer in verschiedener Weise. Dieser Unterschied kann nicht geleugnet werden, und es ist nicht einmal so viel richtig, daß die Liturgien in dieser Beziehung schwanken, und sogar eine und dieselbe Liturgie sich nicht consequent ausdrücke [4]), vorausgesetzt, daß man sich nicht an's Wort klammert, sondern die Sache reden läßt.

Für die eine Klasse wird gebetet und beziehungsweise das Opfer dargebracht, für die andere nicht. Das ist vorläufig der Unterschied nach seiner negativen Seite. Jene umfaßt die Verstorbenen schlechthin, diese die Heiligen, d i. die vollendeten Heiligen. Die Ersteren werden der Gnade und Barmherzigkeit Gottes anempfohlen, es wird ihnen Verzeihung ihrer Sünden und Vergehen, die ewige Ruhe, die Gemeinschaft mit den Heiligen und Gerechten des Himmels erfleht [5]).

Getrennt von der Commemoration der Verstorbenen enthalten die Liturgien das Gedächtniß der Heiligen und erwähnen derselben auch

---

[1]) Lit. des hl. Markus. Ren. T. I. p. 151. Daniel p. 156. Abyssinischer Canon universalis. Ren. T. I. p. 515: Miserere omnium qui dederunt nobis eleemosynas coram tribunali tuo timendo, illisque benignus esto.

[2]) Renaudot T. II. p. 17. Vgl. Lit. des hl. Cyrill: Quorum memoriam semper agimus et quos unusquisque nostrum in mente habet, et eorum commemoratio, quae hodie agitur, sit ipsis tanquam murus firmus etc. Ibid. T. I. p. 44.

[3]) Daniel p. 361.

[4]) Kliefoth a. a. O. S. 73 ff.

[5]) Armenische Liturgie: Memento, Domine, et ostende misericordiam tuam et miserationem animabus defunctorum; dona iis requiem atque lucem, concede iis partem cum Sanctis tuis in regno tuo coelesti et gratiam tuam ipsis impende. Daniel p. 471. Vgl. Lit. der hl. Addäus und Maris, ebend. S. 187.

sonst noch öfter. Wäre es nun richtig, daß, wie behauptet worden, die alten Liturgien für die Heiligen in gleicher Weise wie für die übrigen Verstorbenen gebetet und geopfert haben, dann müßte auch der Inhalt der Fürbitten beiderseits der gleiche sein. Allein es findet sich hiefür in den Liturgien kein Anhaltspunkt, weßhalb denn auch jene, welche die gemachte Unterscheidung von einer zweifachen, unter sich verschiedenen Commemoration der Dahingeschiedenen leugnen, über diese Schwierigkeit stillschweigend hinweggehen.

Indeß so viel ist richtig, die Liturgien enthalten bisweilen Ausdrücke, welche die Behauptung der Gegner scheinbar bestätigen. So heißt es z. B. in der koptischen Liturgie des hl. Cyrill: „Gedenke auch aller Heiligen, welche dir von Ewigkeit gefallen haben, unserer heiligen Väter, der Patriarchen, Propheten, Apostel, Evangelisten, Martyrer [1]). Und in der Liturgie der hl. Addäus und Maris: „Nimm hin dieses Opfer für alle frommen und gerechten Väter, und für alle Propheten und Apostel u. s. f. [2])" Ja die Liturgie der apostolischen Constitutionen sagt geradezu: "Ετι προςφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ (pro) πάντων τῶν ἀπ᾽ αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων κτλ. [3]). — Was den Ausdruck „memento" in Verbindung mit den Heiligen betrifft, so ist bereits früher gezeigt worden, welche Bewandtniß es damit hat [4]). Aber auch das „wir opfern dir für deine Heiligen" schließt durchaus keine Fürbitte in sich, es will vielmehr nur sagen: wir bringen das Opfer dar für deine Heiligen, indem wir dir mittels desselben für die ihnen zu Theil gewordene Gnade und Glorie Dank sagen. Es ist also eine Darbringung des Opfers zum Zwecke der Danksagung. Was in den unvollendeten Heiligen als Bitte erscheint, das gestaltet sich in den vollendeten Heiligen zur Form der Danksagung [5]). Daß von einer Fürbitte für die Heiligen nicht die Rede sein kann, ergibt sich

---

[1]) Renaudot T. I. p. 41.

[2]) Daniel p. 182.

[3]) Cotelerius, Patr. Apost. p. 403. Daniel p. 71. Letzterer bemerkt dazu: Iterum deprehendis venerandae antiquitatis vestigium.

[4]) Vgl. oben § 6.

[5]) Döllinger, Lehrb. der K.-G. S. 262 (der betreffende Paragraph handelt über die alten Liturgien): „Nach den lebenden Gläubigen wurde der Heiligen im Himmel gedacht, besonders der heiligen Jungfrau, der Apostel und der in jeder Kirche vorzüglich gekannten und verehrten Martyrer; denn in Gemeinschaft der noch immer mit der Kirche in Liebe und Fürbitte verbundenen Heiligen sollte das hl. Opfer dargebracht werden. Die ältesten Väter und Liturgien reden von einer Darbringung des Opfers für die Martyrer und Heiligen, weil man in demselben ihrer erwähnte, um Gott für die ihnen ertheilten Gnaden zu danken und damit er auf ihre Fürbitte die Gebete der lebendigen Christen annehme und erhöre."

außer dem bereits erwähnten Mangel an jeglicher Angabe, was man sich als Gegenstand einer solchen Fürbitte zu denken hat, aus den Liturgien selbst. Diese sind so weit entfernt für die Heiligen, d. i. in utilitatem et commodum Sanctorum zu beten oder das Opfer darzubringen, daß vielmehr in allen Liturgien Bitten und Redewendungen eingeflochten sind, welche auf eine Intercession oder Verehrung der Heiligen abzielen, und hierin liegt das positive Moment für den Unterschied der Commemoration der Heiligen und Verstorbenen. Aus der reichen Fülle der hierauf bezüglichen Stellen heben wir nur einige aus. Die Liturgie des hl. Markus feiert diesen Heiligen als Beschützer der Stadt Alexandrien: „Darum bitten und beschwören wir dich, bester Liebhaber des menschlichen Geschlechtes, beschütze diese Stadt um deines Martyrers und Evangelisten Markus willen, der uns den Weg des Heiles gezeigt hat [1].“ Sehr bezeichnend ist folgendes, vom Priester gesprochenes Gebet der koptischen Liturgie des hl. Cyrill: „Und wir, Herr, sind nicht würdig, für jene Seligen zu flehen, sondern, da sie vor dem Throne deines eingeborenen Sohnes stehen, so mögen sie anstatt unser für unsere Armuth und Schwachheit Fürsprache einlegen. Vergib uns unsere Missethaten um ihrer Fürbitte willen [2].“ Aus der Liturgie des hl. Chysostomus soll eine Stelle Platz finden, welche die Verehrung und Intercession der Heiligen zugleich ausdrückt. Sie lautet: „Zur Verehrung und zum Gedächtniß unserer hochgepriesenen, erhabenen Herrin, der jungfräulichen Gottesmutter Maria, durch deren Fürsprache (ἧς ταῖς πρεσβείαις) du, Herr, dieses Opfer aufnehmen wollest zu deinem überhimmlischen Altare [3]“. Dem folgt eine lange Reihe von Heiligen des alten und neuen Testamentes. Das Angeführte dürfte genügen, um ersehen zu lassen, daß es eine völlig unhaltbare Behauptung ist, wenn man sagt, die alten Liturgien hätten keinen Unterschied gemacht zwischen der Commemoration der Heiligen und der übrigen Verstorbenen [4].

---

[1]) Renaudot T. I. p. 139.

[2]) Ibid. p. 42.

[3]) Daniel p. 332. Mit specieller Beziehung auf die Liturgie des hl. Chrysostomus behandelt den fraglichen Gegenstand ausführlich Cabasilas, ein schismatischer Grieche, zuletzt Erzbischof von Thasalonich im 14. Jahrh., in seiner expositio liturgiae, cap. 49. Max. Bibl. V. P. T. XXVI. p. 195. Cf. Germanus, Constant. Patriarch. (S. VIII.), rer. eccles. theoria. Ibid. T. XIII. p. 59.

[4]) Man hat sich gegnerischerseits auch auf die Autorität der hl. Väter berufen. So namentlich Kliefoth, welcher, freilich mit wenig Glück, den hl. Epiphanius für seine Ansicht citirt. Er sagt nämlich (a. a. O. S. 74): „Die griechische Kirche fand sich durch die alten, directe Fürbitten für die Heiligen enthaltenden Formeln gebunden, und wagte um so weniger zu denselben in absoluten Gegensatz zu treten, als sich schon frühe und gerade in der Zeit und an der

Auch bei der Commemoration der Verstorbenen wurden Einzelne mit Namen genannt, sowie auch das Gedächtniß eines einzelnen Heiligen besonders gefeiert wurde. Der zweite Ordo communis der syrischen Jakobiten enthält die Andeutung, daß sogar das Opfer zu Gunsten eines Einzelnen dargebracht wurde: „Wir feiern das Gedächtniß der Väter . . . namentlich jenes, für welchen dieses Opfer dargebracht wird, N.[1]) Ganz ähnlich hielt man es mit der Commemoration der Heiligen [2]). — Die Sitte, für einen Einzelnen speciell das Opfer darzubringen, oder dasselbe zu Ehren eines einzelnen Heiligen besonders zu feiern, hat also nach dem Gesagten die älteste Tradition für sich.

Den Schluß der Darstellung der orientalischen Liturgien mag das Einleitungsgebet bilden, welches der Priester in der koptischen Liturgie des hl. Gregor, des Theologen, verrichtet, und das zwar kurz, aber ziemlich vollständig die verschiedenen Zwecke der Darbringung des Opfers angibt. Es lautet in seiner zweiten Hälfte: „Verstoß mich nicht, Herr, der ich traurig und beschämt bin, sondern sende deinen heiligen Geist auf mich herab und mache mich würdig, an deinem heiligen Altare zu stehen, und es gereiche mir nicht zum Gerichte, sondern möge ich dieses vernünftige,

---

Stelle, da man übrigens die Heiligenverehrung am eifrigsten vertrat, eine sehr entschiedene Apologie dieser Fürbitten für die Heiligen findet. Epiphanius nemlich sagt über dieselben: *καὶ γὰρ δικαίων ποιούμεθα τὴν μνήμην καὶ ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν, ὑπὲρ ἐλέους θεοῦ δεόμενοι· ὑπὲρ δὲ δικαίων . . ., ἵνα τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἀφορίσωμεν ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων τάξεως διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν τιμῆς καὶ σέβας αὐτῷ ἀποδῶμεν* (Haeres. 75, 7.) Die Kirche, will er sagen, bringt auch für die Heiligen Fürbitten dar wie für die sündigen Menschen, um den Unterschied des Herrn Jesu als des allein Unsündlichen von allen und auch den heiligsten Menschen scharf und bestimmt hervortreten zu lassen." — Da hätten wir's also richtig, der hl. Epiphanius am Ende des vierten Jahrhunderts der Anwalt des Protestantismus, der sich auf keinen Fall die Ehre Christi schmälern lassen will durch Verehrung oder gar Anrufung der Heiligen! Es ist jedoch zu bemerken, daß die angeführte Stelle defect ist, und gerade das entscheidende Wort fehlt. Sie lautet nämlich in Wirklichkeit so: *καὶ γὰρ δικαίων ποιούμεθα τὴν μνήμην καὶ ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν· ὑπὲρ μὲν ἁμαρτωλῶν ὑπὲρ ἐλέους θεοῦ δεόμενοι· ὑπὲρ δὲ δικαίων κτλ.* So die ältere Ausgabe der Werke des hl. Epiphanius von Petavius, Köln 1682, und die neuesten Ausgaben von Oehler (1859) und Dindorf (1860). Epiphanius unterscheidet also recht wohl zwischen den Heiligen (Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer u. s. w.) und den Sündern, nur den Letzteren wird die Barmherzigkeit Gottes erfleht, nicht auch den Ersteren, wie man nach dem defecten Citate allerdings annehmen muß. Von einer „sehr entschiedenen Apologie der Fürbitten für die Heiligen" findet sich also bei Epiphanius keine Spur. Cf. Haeres. 78. n. 21. 24.

[1]) Renaudot T. II. p. 42.

[2]) Vgl. die Rubrik in der Lit. des hl. Chrysostomus, Daniel S. 361.

unblutige Opfer mit reinem Gewissen darbringen zur Nachlassung meiner Sünden und Missethaten, zur Verzeihung der Vergehen deines Volkes, zur Ruhe und Erquickung unserer Väter, die einst im rechten Glauben entschlafen sind, zur Erbauung deines ganzen Volkes und zu deiner Ehre [1])."

B. Die Liturgien des Abendlandes.

§ 8. Die römische Liturgie.

Wir waren so glücklich, in der Liturgie der Kirche von Jerusalem ein gottesdienstliches Formular zum Ausgangspunkte für die Darstellung der orientalischen Liturgien machen zu können, welches sowohl durch den Vorzug des Alters wie durch die Würde, der Mutterkirche des Morgenlandes anzugehören, Anspruch auf ganz besondere Berücksichtigung erhebt. In ähnlicher Lage befinden wir uns, da wir darangehen, die occidentalischen Liturgien zu behandeln. Rom, die Mutterkirche des Abendlandes und die Metropole der Christenheit, besitzt eine Liturgie, deren Ursprung schon Papst Innocenz I. [2]) und Isidor von Spanien [3]) auf den Fürsten der Apostel zurückführen, was natürlich in ähnlichem Sinne zu verstehen ist, wie wenn die jerusalemische Liturgie dem hl. Jakobus zugeschrieben wird. „Diese Liturgie wurde durch den Kirchenfürsten als eine junge Pflanze in den Garten der römischen Kirche gebracht, wo sie durch seine und seiner Nachfolger Pflege unter dem Beistand des heiligen Geistes zum Baume herangewachsen ist, und obschon dem Stamme nach längst vollendet, doch in allen Jahrhunderten neue Zweige und Blüthen treibt [4])."

Die älteste Form der römischen Liturgie, die wir kennen, ist in den sogenannten Sakramentarien enthalten, welche die Namen der Päpste Leo, Gelasius und Gregor tragen [5]).

Was die äußere Gestalt der römischen und der abendländischen Liturgie überhaupt betrifft, so unterscheidet sich dieselbe von jener der morgenländischen Liturgien vornehmlich durch den großen Reichthum variabler Meßformularien und Meßgebete. Der Canon bleibt stets der-

---

[1]) Renaudot T. I. p. 26.

[2]) Epist. ad Decent. episcop. Eugub. Hard. T. I. p. 995.

[3]) De ecclesiast. offic. l. 1. c. 15. Bei Hittorp, de cath. eccles. divin. offic. Romae 1591. Cf. Conc. Florent. decret. ad Armenos, ap. Hard. T. IX. p. 439.

[4]) Kössing a. a. O. S. 145 f. Vgl. Conc. Trid. Sess. 22. de sacrif. miss. cap. 4.

[5]) Muratori, Liturgia Romana vetus. Venet. 1748. Das Sacrament. Leonian. auch in der Ausgabe der Werke des hl. Leo durch die Gebrüder Ballerini. Venedig 1756. T. II. Das Sacrament. Gregorian. ebenfalls abgedruckt in der Mauriner-Ausgabe der Werke des hl. Gregor. Paris 1705. T. III.

selbe [1]). Die Fürbitten für Lebende und Verstorbene sind im Canon beibehalten, aber in viel kürzerer Form. Was jedoch hier fehlt, kehrt in den nach Zeit und Bedürfnissen variablen Theilen in reicher Mannigfaltigkeit wieder. Aus der übergroßen Fülle der Meßformularien in den drei Sakramentarien ließe sich eine vollständige Opferlehre construiren, für unsern Zweck genügen einige wenige Bruchstücke.

Im Opfer der heiligen Messe wird nicht mehr das Blut unvernünftiger Thiere, sondern der Leib und das Blut des neutestamentlichen Hohenpriesters Gott dargebracht [2]). Unser Opfer ist kein anderes als jenes, welches Christus am Kreuze zur Versöhnung der Sünden der ganzen Welt gebracht hat [3]). Darum heißt es mit Recht das Opfer unserer Erlösung (hostia redemptionis humanae) [4]). So oft dieses Opfer gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer subjectiven Erlösung [5]).

Das Opfer der heiligen Messe ist latreutisch und propitiatorisch zugleich, denn es zielt ab auf die Ehre Gottes und das Heil der Menschen [6]). Der Sühnecharacter des heiligen Meßopfers kommt jedoch ungleich mehr zum Ausdruck und wird mitunter dem latreutischen Zwecke vorangestellt [7]). Rechtfertigung und Heiligung sind Wirkungen des Opfers [8]), aber nicht unmittelbare, sondern mittelbare, indem Gott durch das Opfer zunächst blos versöhnt wird, worauf er dann die Gnade der Bekehrung gibt. Das liegt in den Ausdrücken: hostia placationis, hostia placabilis, hostia qua Deus placatur etc. Gegenstand der Sühne sind schwere und leichte Sünden. Darauf weisen die verschiedenen

---

[1]) Das Leonianische Sakramentar enthält keinen Canon. Der in den beiden andern Sakramentarien enthaltene stimmt mit unserm gegenwärtigen Meßcanon fast ganz überein, so daß, was sich vom einen sagen läßt, auch vom andern gilt.

[2]) Munus populi, Domine, placatus intende, quo non altaribus tuis ignis alienus, nec irrationabilium cruor effunditur animantum, sed sancti Spiritus operante virtute, sacrificium jam nostrum, Corpus et Sanguis est ipsius Sacerdotis. Sacr. Leon. in natal. Domin. Muratori l. c. T. I. p. 469.

[3]) Sacrificii praesentis, quaeso, Domine, oblatio mea expurget facinora, per quod totius mundi voluisti relaxari peccata. Sacr. Greg. in miss. spec. sacerdot. Murat. T. II. p. 192.

[4]) Sacr. Gel. fer. IV. p. Dom. Pasch. Murat. T. I. p. 576.

[5]) Quoties hostiae tibi placitae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. Sacr. Leon. Mens. April. n. 25. Murat. T. I. p. 303. Cf. Missal. Roman. Secret. Dom. IX. p. Pentec.

[6]) Sacr. Gel. miss. domin. n. 6. Murat. T. I. p. 690.

[7]) Sacr. Greg. Dom. XIII. p. Pent. Murat. T. I. p. 171.

[8]) Supplices, Domine, deprecamur, ut per haec dona sacrificii singularis, et abolitio peccatorum, et tua nobis sanctificatio praebeatur. Sacr. Leon. Mens. Jul. n. 34. Murat. T. I. p. 375. Cf. n. 10. T. I p. 358.

Namen hin, welche für Sünde gebraucht werden, wie peccatum, delictum, facinus, vitium, offensa, negligentia etc., anderseits remissio, venia, indulgentia etc. Auch zeitliche Strafen werden nachgelassen. Der sprechendste Beweis hiefür sind die Todtenmessen.

Daß auch das impetratorische Moment sich geltend macht, erhellt schon aus dem Mitgetheilten. Eben so mannigfaltig wie zahlreich sind die Gebete und Meßformularien, in welchen der Bittcharacter zum Vorschein kommt.

An den Früchten des Opfers participiren Lebende und Verstorbene [1]). Es ist bereits erwähnt worden, daß die den orientalischen Liturgien eigenthümlichen Fürbitten zum Theil im Canon, zum Theil in den variablen Theilen der Liturgie untergebracht sind. Auch in der römischen Kirche waren die Diptychen in Gebrauch, sowohl für Lebende als für Verstorbene [2]). Wann diese Sitte aufgehört und dem jetzigen Modus Platz gemacht hat, werden wir später sehen. Bezüglich der Commemoration der Verstorbenen ist noch zu erwähnen, daß man stets nur derjenigen gedachte, welche im wahren Glauben und in Einheit mit der Kirche dahingeschieden waren. Dafür zeugen alle Ausdrücke, in welchen sich das Gedächtniß der Dahingeschiedenen bewegt.

Daß die Heiligen in der römischen Liturgie in der Absicht erwähnt werden, sie zu verehren oder anzurufen, keineswegs aber um für sie zu beten, ist außer allem Zweifel [3]). Es gelangt aber zugleich auch der Gedanke zum Ausdruck, daß in den Heiligen Gott geehrt werde. In einer Präfation im Sakramentar des hl. Leo heißt es: Te enim laudant et benedicunt omnes Sancti tui, quibus et in confessione virtutem,

---

[1]) Der Canon des gelasianischen Sakramentars enthält kein Memento mortuorum. Den Grund dieses Widerspruches gegen die allgemeine Sitte glaubt Muratori (de reb. liturg. dissert. cap. 5.) wohl nicht mit Unrecht in dem Versehen des Abschreibers zu finden.

[2]) Ueber die Weise der Recitation der Namen s. Martene, de antiquis ecclesiae ritibus. Antverp. 1736. T. I. p. 405 sq.

[3]) Nur eine einzige Oration am Feste des hl. Leo im gregorianischen Sakramentar (Murat. II, 100) hat Anstoß erregt. Es heißt nämlich daselbst: Annue nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio etc. Der Sinn ist aber offenbar: ut prosit ad honorem, wie wir auch jetzt noch täglich beten: ut illis proficiat (= prosit) ad honorem. Zudem heißt es in der Postcommunio desselben Festes: Deus, qui animae famuli tui Leonis aeternae beatitudinis praemia contulisti, concede ut . . . ejus apud te precibus sublevemur. Daher frägt Muratori etwas spitzig: Num adeo sui oblitam putes Ecclesiam Romanam, ut suis precibus ad assequendam aeternam beatitudinem Pontificem illum juvare velit, quem jam ingentis ejus praemii compotem factum agnoscit?

et in passione victoriam contulisti. Indem wir also die Heiligen ehren, ehren und preisen wir denjenigen, der ihnen die Kraft des Bekenntnisses und die Palme des Martyriums verliehen hat.

§ 9. Die übrigen Liturgien des Abendlandes.

Hier kommt in Betracht die mailändische, mozarabische und gallische Liturgie, welche als Ganzes auf uns gekommen sind, während z. B. die afrikanische Liturgie sich nur aus den gelegentlichen Angaben jener Kirchenväter combiniren läßt, die auf afrikanischem Boden gelebt und geschrieben haben [1]). Wir heben aus jeder der genannten Liturgien einzelne Punkte hervor, die für unsern Zweck belangreich sind.

Der Canon der mailändischen oder ambrosianischen Liturgie ist mit wenigen Abweichungen gleichlautend mit dem der römischen Kirche. Nach der oblatio calicis betet der Priester mit ausgebreiteten Händen ein Gebet, welches den Zweck der Darbringung des heiligen Opfers sehr vollständig angibt [2]). Wir geben dasselbe in folgender Weise wieder: Wir bringen dir, dreieiniger Gott, dieses Opfer dar für die streitende, leidende und triumphirende Kirche. Für die streitende Kirche bringen wir das Opfer dar sowohl im Allgemeinen, damit sie nach Außen sich deiner Leitung und deines Schutzes erfreue und nach Innen vor Uneinigkeit bewahrt bleibe, als auch im Besonderen für alle einzelnen Glieder beiderlei Geschlechts, namentlich aber für diejenigen, gegen welche uns die Erfüllung einer Liebes- oder Rechtspflicht obliegt. Gib ihnen natürliche und übernatürliche Güter: Gesundheit und Wohlergehen, Verzeihung der Sünden und die ewige Seligkeit. Für die leidende Kirche bringen wir das Opfer dar, damit die Seelen der Verstorbenen durch deine Barmherzigkeit Nachlaß ihrer Sündenstrafen und den Lohn des Himmels erlangen. Für die triumphirende Kirche bringen wir das Opfer dar, um die Heiligen, voran die seligste Gottesmutter Maria, zu verehren. In Allem aber, o Gott, geschehe die Verherrlichung deines Namens.

---

[1]) Vgl. den zweiten Abschnitt.

[2]) Et suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offerimus pro regimine et custodia atque unitate catholicae fidei et pro veneratione quoque beatae Dei genetricis Mariae omniumque simul Sanctorum tuorum: et pro salute et incolumitate famulorum famularumque tuarum et omnium, pro quibus clementiam tuam implorare polliciti sumus et quorum quarumque eleemosynas suscepimus: et omnium fidelium Christianorum tam vivorum quam defunctorum: ut te miserante remissionem omnium peccatorum et aeternae beatitudinis praemia in tuis laudibus fideliter perseverando percipere mereantur ad gloriam et honorem nominis tui, Deus misericordissime, rerum conditor. P. Ch. D. N. Daniel, Codex liturgicus, T. I. p. 70.

Erwähnung verdient der Umstand, daß die mailändische Liturgie im Canon nach dem Namen des Bischofs auch den des **Königs** nennt (cum Rege nostro N.). In den orientalischen Liturgien ist diese Sitte fast zur allgemeinen Regel geworden. Die mittelalterlichen Missalien bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts schwanken in der Commemoration des Landesfürsten, von da an fehlt sie nur mehr selten. In das neue Missale wurde sie bekanntlich nicht aufgenommen [1]).

Auffallend ist in der **mozarabischen** Liturgie die Commemoration einzelner Heiligen [2]). Der Priester spricht nämlich: Item offerunt universi presbyteri etc. in honorem Sanctorum pro se et suis, dann feiert er das Gedächtniß der heiligen Apostel, Martyrer, der Mutter Gottes u. s. w. und hierauf fährt er fort: Item pro spiritibus pausantium Hilarii, Athanasii, Martini, Ambrosii, Augustini, Fulgentii, Leandri, Isidori etc. Sofort folgen dann auch noch solche, welche die Kirche nicht in das Verzeichniß der Heiligen aufgenommen hat. Daß hier die Liturgie für anerkannte Heilige betet, muß jedenfalls auffallen. Cardinal **Bona** löst diese Schwierigkeit in folgender Weise [3]). Die Entstehung der mozarabischen Liturgie, sagt er, scheint in jene Zeit verlegt werden zu müssen, wo den Martyrern allein ein öffentlicher und solenner Cult erwiesen wurde, während die Uebrigen, namentlich die Bischöfe, welche im Frieden mit der Kirche oder auch im Rufe der Heiligkeit dahinschieden, in das Verzeichniß der Verstorbenen aufgenommen und mit diesen abgelesen wurden. Ursprünglich bestand sonach bezüglich der Commemoration kein Unterschied zwischen denjenigen, welche **später** als „Heilige" galten, und den Uebrigen, welchen dieser Titel niemals verliehen worden ist. In der That lag in jener Zeit kirchlicherseits eine Erklärung nicht vor, daß die oben Angeführten bereits die Anschauung Gottes genießen und folglich der Suffragien der Lebenden nicht mehr bedürfen. So kam es, daß für Alle unterschiedslos Gebete und Opfer dargebracht wurden. Diese Interpretation des gelehrten Cardinals benimmt der Stelle alles Auffallende.

Eine Eigenthümlichkeit der **gallikanischen** Liturgie ist die Commemoration der Lebenden und Verstorbenen nach der Darbringung der Opfergaben. Es wurden nämlich die Namen der zu Commemorirenden genannt, worauf ein Gebet für sie folgte, die sog. collectio post nomina. Es liegt hier offenbar eine Abweichung vom römischen Ritus vor, die

---

[1]) Vgl. über diesen Gegenstand die interessante Abhandlung Binterims: „Ueber das Gebet für die Könige und Fürsten in der katholischen Liturgie." Denkw. Bd. 4. Th. 2. Anhang, bes. S. 181 ff. Kössing a. a. O. S. 456 ff.

[2]) Daniel, T. I. p. 75.

[3]) Rerum liturgicarum l. II. c. 14. § 4. T. III. p. 310, ed. Robert Sala.

aber, wie es scheint, auch anderswo Eingang gefunden hatte. Wenigstens tadelt Papst Innocenz I. in einem Schreiben an den Bischof Decentius von Gubio die Sitte, die Namen der Opfernden zu nennen, bevor ihre Oblationen durch das Gebet des Priesters Gott empfohlen worden sind; er verlangt, daß die Nennung der Namen innerhalb der eigentlichen Opferhandlung geschehe, um den folgenden Bitten durch die Mysterien selbst den Weg zu bahnen, mit anderen Worten, um die Fürbitten auch äußerlich als auf das Opfer sich stützend hervortreten zu lassen [1]. Den Inhalt des fraglichen Gebetes mag uns die collectio einer Sonntagsmesse im gothischen Missale veranschaulichen [2].

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre der Väter.

§ 10. Einleitende Bemerkungen.

Haben wir im vorausgehenden Abschnitte in den Liturgien jene Zeugnisse des christlichen Alterthums für die Wirkungen des eucharistischen Opfers kennen gelernt, welchen die Sanction des allgemeinen Gebrauches in der Kirche zur Seite steht, so sollen hier diejenigen Zeugnisse Platz finden, welche einzelne Väter und Kirchenschriftsteller über unsern Gegenstand niedergelegt haben. Sie bilden wie eine Bestätigung, so auch eine Ergänzung und Erläuterung dessen, was wir aus den Liturgien erfahren haben. Es wäre jedoch unbillig zu verlangen, daß uns schon die Schriften der ältesten Väter über die Früchte des heiligen Opfers und deren Zuwendung an die Gläubigen viele und wichtige Aufschlüsse geben, da doch selbst die Väter der späteren Jahrhunderte sich meistens damit begnügen, einfach die bestehende Kirchenpraxis zu referiren, und nur selten in eine wissenschaftliche Erörterung der hieher bezüglichen Fragen eingehen.

---

[1]) Epist. ad Decent. episcop. Eugubin. c. 2. ap. Hard. T. I. p. 997: Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicenda: ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.

[2]) Recensitis offerentium nominibus, divinam misericordiam exoremus: ut offerentes sibi placitos esse faciat: et quae offerunt in odorem incensi bene flagrantis adsumat; defunctis pro quibus haec offeruntur, aeternam beatitudinem, viventibus gratiam suae pietatis concedat: et quia gratis non merentibus quae sunt opportuna praestare non desinit; et illis pro quibus oblatio non offertur, remuneratio beatitudinis non negetur. Murat. T. II. p. 650.

Diese Erscheinung kann nichts Auffallendes haben. Denn für's Erste beruhte die Feier des Abendmahls auf einer positiven Anordnung des Herrn und bildete einen Hauptbestandtheil des christlichen Lebens, schon lange bevor die hiebei interessirenden Fragen in die Region des wissenschaftlichen Bewußtseins hinaufgehoben wurden. Das heilige Opfer wurde von den Zeiten der Apostel her in der verschiedensten Absicht dargebracht, man opferte zur Erlangung geistiger und leiblicher Güter, für Lebende und Verstorbene, aber man fragte wenig darnach, wie diese Praxis im Wesen des Opfers überhaupt und in dem des eucharistischen Opfers und seiner Beziehung zum Kreuzesopfer insbesondere begründet ist, man unterließ es auch, tiefere Untersuchungen anzustellen über die Art und Weise der Wirksamkeit des Opfers und ähnliche Fragen. Sodann fehlte in jener Zeit, was unsern Gegenstand betrifft, ein Factor, der für die wissenschaftliche Ausgestaltung der christlichen Dogmen von großer Bedeutung ist, wir meinen die Bekämpfung derselben durch die Häresie. Möhler sagt von der kirchlichen Literatur des apostolischen Zeitalters: „Die wissenschaftlichen Bestrebungen haben ohnehin Unwissenheit, Ungewissenheit und Zweifel zu ihrer Voraussetzung; wie konnte daher damals ein Bedürfniß nach wissenschaftlichen Untersuchungen über das Christenthum geführt werden? [1]" Was hier vom Christenthum im Allgemeinen behauptet wird, das gilt, und zwar mehr oder minder für die ganze Väterperiode, speciell von den Fragen, die mit der Lehre vom Opfer des neuen Bundes zusammenhängen. Sie blieben unberührt von den großen Glaubenskämpfen der ersten christlichen Jahrhunderte und waren, etwa mit Ausnahme der Frage über den Nutzen der Darbringung des Opfers für die Verstorbenen, welcher von dem Häretiker Aërius geleugnet wurde [2]), nie Gegenstand der Controverse. Schließlich soll auch noch auf das unter dem Namen der Arcandisciplin in der alten Kirche übliche Institut hingewiesen werden, welches uns manche dunkle Ausdrücke oder auch wirkliche Defecte in Bezug auf die Lehre vom eucharistischen Opfer erklärt [3]).

Aus dem Gesagten erhellt auch, daß die befolgte Eintheilung und Gruppirung der Väter weniger durch sachliche Erwägungen als vielmehr durch formelle Zweckmäßigkeitsgründe motivirt ist.

---

1) Patrologie S. 50.

2) Epiphanius, Anacaephal.: *Μὴ δεῖν, φησὶ, προσφέρειν περὶ τῶν κεκοιμημένων.* Cf. adv. haer. 75. cap. 3. Augustin. de haeres. n. 53.

3) S. Döllinger, die Eucharistie in den drei ersten Jahrh. Mainz 1826.

A. Die griechischen Väter.

§ 11. Die Väter der ersten drei Jahrhunderte.

In den Schriften der apostolischen Väter fließt die Quelle für eine Darstellung der traditionellen Anschauungen über die Früchte des neutestamentlichen Opfers begreiflicherweise noch sehr spärlich. Zwar ist der Opfercharacter der Eucharistie hinreichend ausgesprochen, aber nach ausdrücklichen Angaben, was das Opfer wirkt, würde man vergeblich suchen. Eine Stelle im Briefe des hl. Ignatius an die Epheser kann jedoch recht wohl hieher bezogen werden. Er fordert diese auf, recht oft zur Eucharistie und zum Preise Gottes zusammen zu kommen; denn, sagt er, wenn ihr euch häufig zum Gottesdienste versammelt, wird die Macht des Satans gebrochen[1]). Dieser Gedanke kehrt auch bei andern Vätern wieder. Die Besiegung des Satans durch die eucharistische Feier hat nichts Befremdendes, denn sie ist ja die fundamentalste Wirkung des Kreuzesopfers, welches im eucharistischen Opfer perennirt[2]). Der hl. Ignatius selbst gibt uns den Beleg an die Hand, daß diese Interpretation richtig ist. Er nennt anderswo die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi, welches für unsere Sünden gelitten hat[3]). Indem aber Christus durch sein Leiden die Sünden getilgt hat, hat er auch den Satan überwunden, welcher der Vater und Urheber der Sünde ist. Durch jede Feier der Eucharistie wird daher, weil in ihr das Leiden und der Tod Christi sich wiederholen, die Macht des Satans gebrochen.

Mehr Andeutungen enthalten die Schriften der apostolischen Väter darüber, wem die Früchte des Opfers zukommen, insofern nämlich die liturgische Commemoration eine besondere Theilnahme an den Wirkungen des Opfers in sich schließt. Der hl. Polykarp fordert, sicherlich mit Beziehung auf I. Timoth. 2, 2, die Philipper auf, zu beten für alle Christen (sancti), für Könige und Machthaber und Fürsten, für ihre Hasser und Verfolger, selbst für die Feinde des Kreuzes[4]). Da der Brief an die ganze Gemeinde gerichtet ist, so bezieht sich die Stelle ohne Zweifel auf das öffentliche Gebet bei der Feier der Liturgie. Auch specieller Personen und Kirchen wurde gedacht. So bittet der hl. Ignatius die Magnesier,

---

[1]) Epist. ad Ephes. cap. 13. Patr. Apostol. opera. Ed. Hefele. Tubingae 1855.

[2]) Vgl. Probst a. a. O. S. 69.

[3]) Epist. ad Smyrn. cap. 7.

[4]) Epist. ad Philipp. cap. 12.

seiner und der syrischen Kirche im (liturgischen) Gebete zu gedenken [1]). Selbst die Häretiker sollen nicht ausgeschlossen werden, damit sie wieder umkehren [2]); nur ihre Namen dürfen nicht genannt werden. Denn derselbe apostolische Vater sagt, daß er die Häretiker nicht einmal in einem Briefe nennen wolle, geschweige denn daß er ihrer beim liturgischen Gebete namentlich gedenke [3]).

Im Briefe des hl. Ignatius an die Römer findet sich die interessante Aeußerung, sie sollen, wenn er geopfert werde, in Liebe zu einem Chore vereinigt dem Vater in Christo Jesu lobsingen [4]). Da nun das Lobgebet einen Bestandtheil der Liturgie bildet, so will Ignatius ohne Zweifel sagen, sie sollen nach seinem Tode die Eucharistie für ihn feiern. In der That wird in den Acten des hl. Ignatius Zeit und Tag seines Martyriums angezeigt mit dem ausgesprochenen Zwecke, am Jahrestage seines Martyriums sich zu versammeln und die Gemeinschaft mit dem Blutzeugen Christi zu feiern [5]). Aehnliches wird in den Martyreracten des hl. Polykarp berichtet [6]). Das Gedächtniß der Martyrer geschah aber, wie wir im ersten Abschnitte gesehen, bei der Feier der Eucharistie.

Den apostolischen Vätern reiht sich als ältester Zeuge an der hl. Justinus, Philosoph und Martyrer († 166). In dem Dialoge mit dem Juden Tryphon spricht er sich über das Opfer der Eucharistie folgendermassen aus [7]). „Das Opfer des Waizenmehles, dessen Darbringung für die

---

[1]) Epist. ad Magnes. cap. 14. Cf. epist. ad Ephes. cap. 21.

[2]) Epist. ad Smyrn. cap. 4.

[3]) Ibid. cap. 5.

[4]) Epist. ad Roman. cap. 2.

[5]) Martyr. S. Ignat. cap. 7.

[6]) Martyr. S. Polycarp. cap. 18.

[7]) S. Justini Philos. et Martyr. opera. Ed. Maur. Venet. 1747. Dialog. cum Tryph. Jud. cap. 41: *Καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορὰ . . . ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ Θεῷ ὑπὲρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας ἐν ᾖ γεγόναμεν ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ. ὅθεν περὶ μὲν τῶν ὑφ' ὑμῶν τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ Θεὸς . . . διὰ Μαλαχίου ἑνὸς τῶν δώδεκα· οὐκ ἔστι θέλημά μου ἐν ὑμῖν κτλ. Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε, εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν.* — Vgl. dazu Schwane, Dogmengeschichte der vornizänischen Zeit. Münster 1862. S. 646.

vom Aussatze Gereinigten vorgeschrieben war, war ein Vorbild des Brodes der Eucharistie, welches unser Herr Jesus Christus darzubringen gebot zur Erinnerung an das Leiden, welches er zur Reinigung der menschlichen Seelen von aller Sünde erduldet hat, damit wir zugleich Gott danken, daß er die Welt erschaffen hat mit Allem, was in ihr ist, um des Menschen willen, und daß er uns von der Sünde, in der wir waren, befreit und die Mächte und Herrschaften vernichtet hat, um dessen willen, der nach seinem Willen sich dem Leiden unterworfen hat. Darum spricht der Herr von den Opfern, welche damals von euch Juden dargebracht wurden, durch den Propheten Malachias (Mal. 1, 10 f.): Ich habe kein Gefallen an euch u. s. f. Von den Opfern aber, welche von uns Völkern ihm allenthalben dargebracht werden, nämlich von dem Brode und Kelche der Eucharistie, weissagt er schon damals, indem er auch dies hinzufügt, daß sein Name von uns verherrlichet, von euch aber entheiliget werde." Die Stelle ist gewiß sehr interessant. Suchen wir uns ihren Inhalt zu zerlegen. Das Opfer der Eucharistie ist vorgebildet im alttestamentlichen Opfer des Waizenmehles, und darum wie dieses ein wahres und eigentliches Opfer. Der Opfergegenstand ist das Brod und der Kelch der Eucharistie. Was darunter zu verstehen sei, gibt Justin in seiner größern Apologie an, wo er sagt, daß die durch Gebet mit seinem eigenen Worte consecrirte Speise (*τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*) des menschgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei [1]). Eine Folge davon ist, daß wir im Opfer der Eucharistie die Erinnerung an das Leiden Christi feiern, aber nicht eine nackte Erinnerung des Leidens und Todes Christi, sondern eine wirkliche Erinnerung, wie sie gegeben ist in der Anwesenheit und Opferung Christi, der für unsere Sünden gelitten hat und gestorben ist. Diesem Gedanken gibt er auch anderswo Ausdruck [2]). Die hier entwickelte Gedankenreihe, welche sich aus der angeführten Stelle im Zusammenhalt mit andern ganz natürlich ergibt, sagt uns mehr über die Anschauung des hl. Justin über die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers, als wenn er noch so viele einzelne Wirkungen aufzählte. Denn dieses erscheint hier unzweideutig als Sühnopfer, und darum als wahres und eigentliches Opfer. Was die Dogmatik, den Gegenstand weiter ausführend, im Einzelnen als die Wirkungen der eucharistischen Feier bezeichnet, verhält sich zum Opfer im wahren und eigentlichen Sinne wie die nothwendige Con-

[1]) Apolog. I. ad Antonin. Pium cap. 66.

[2]) Dialog. c. Tryphone cap. 117: *Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ μέμνηνται.*

clusion zur gegebenen Prämisse. Wie Sühnopfer, so ist die eucharistische Feier nach dem justinischen Berichte auch Lob- und Dankopfer.

In der klassischen Stelle der größeren Apologie, wo der hl. Justin von den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen berichtet, heißt es, daß sie sowohl für sich selbst, als auch für alle anderen Menschen allüberall beten, somit für Gläubige und Ungläubige, für letztere wenigstens indirect [1]). Das betreffende Gebet ist ein liturgisches, wird also in Verbindung mit dem Opfer verrichtet.

Obwohl der hl. Irenäus († 202) als Bischof des Abendlandes starb, und sein Hauptwerk gegen die Häresien zum größten Theile nur mehr in lateinischer Sprache existirt [2]), so muß er doch, sowohl was seine Geburt und Bildung als auch die Sprache betrifft, in welcher er geschrieben hat, zu den Vätern griechischer Zunge gerechnet werden. Auf das Opfer kommt Irenäus zu sprechen im vierten Buche seines Werkes gegen die Irrlehren. Seine diesbezüglichen Aeußerungen geben uns ungefähr folgendes Bild. Die Opfer des alten Bundes hatten nicht die Kraft den Menschen gerecht zu machen. Zwar glaubten die Juden durch Opfer und sonstige Ceremonien Gott zu versöhnen [3]), aber dem war nicht so. Denn ihren Opfern fehlte das Allerwichtigste, die Opfergesinnung: Glaube, Gehorsam und Gerechtigkeit [4]), äußerlich schienen sie recht zu opfern, aber innerlich waren sie voll Neid wie Kain [5]). Darum verwarf Gott ihre Opfer [6]) und insinuirte aus Erbarmen mit ihrer Blindheit ein wahres Opfer, welches die Darbringenden mit Gott versöhnt und ihnen das Leben erlangt [7]). Dies ist das schon von dem Propheten Malachias verkündete Opfer des neuen Bundes, welches auf der ganzen Welt von der Kirche dargebracht wird [8]). Nicht das Opfer überhaupt wollte Gott aufheben, sondern blos das specifisch jüdische Opfer. (Et non genus oblationum repro-

---

[1]) Apolog. I. cap. 65. Cf. Constit. Apostol. l. 2. c. 57.

[2]) S. Irenaei episcopi etc. contra haereses libri quinque. Ed. Ren. Massuet. Venet. 1734.

[3]) Cap. 17. n. 1: Per sacrificia autem et reliquas typicas observantias putantes propitiari Deum. Ueber die geringschätzige Anschauung des Irenäus von der Wirksamkeit der a. t. Opfer vgl. Thalhofer, das Opfer des a. u. n. Bundes, S. 132.

[4]) Cap. 17. n. 4.

[5]) Cap. 18. n. 3.

[6]) Cap. 17. n. 1.

[7]) Cap. 17. n. 2: Non enim sicut homo motus, ut multi audent dicere, divertit eorum sacrificia, sed miserans eorum caecitati, et verum sacrificium insinuans, quod offerentes propitiabuntur Deum, ut ab eo vitam accipiant.

[8]) Cap. 17. n. 5; cap. 18. n. 1.

batum est . . . sed species immutata est tantum [1].) Sobald einmal die Segnung (Consecration) über Brod und Wein gesprochen worden ist, sind nicht mehr diese, sondern der von den Juden verworfene Logos (non enim receperunt Verbum, quod offertur Deo), der Leib und das Blut Christi der Opfergegenstand [2]). Nun wird klar, daß das Opfer des neuen Bundes die Opfernden wirklich mit Gott versöhnt, mit andern Worten, daß es ein Opfer zur Entsündigung und Heiligung ist, denn wenn der Logos geopfert wird, dann kann er nur mehr geopfert werden als unser Vermittler und Versöhner. Darum hat Gott auch gewollt, daß dieses Opfer fortwährend von der Kirche erneuert und fortgesetzt werde (et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione) [3]), weil die Glieder der Kirche fortwährend der subjectiven Entsündigung und Heiligung bedürfen.

Die Darbringung des Opfers nützt nicht Gott, denn er bedarf der Opfer nicht, sondern ist bestimmt, uns selbst zu nützen [4]). Thatsächlich nützt uns aber das Opfer nur dann, wenn es von uns in der rechten Disposition dargebracht wird. Dazu gehört vor Allem ein reines Gewissen, die Liebesgemeinschaft mit dem Nächsten und die Furcht Gottes [5]). Als Opfer der Kirche ist das neutestamentliche Opfer stets rein und ist darum nie wirkungslos, denn sie opfert immer mit Einfalt [6]). Insoferne darum der Priester im Namen der Kirche opfert — die Kirche opfert nur durch ihre Priester — gilt von seinem Opfer das Nämliche. Noch einen andern Grund gibt Irenäus an, warum das Opfer der Kirche stets rein ist: die innige Beziehung zwischen dem mystischen und historischen Christus; die Kirche opfert nämlich durch Jesus Christus [7]).

---

[1]) Cap. 18. n. 2.

[2]) Cap. 18. n. 4. Statt Verbum, quod offertur Deo, hat eine andere Lesart: verbum, per quod offertur Deo, worunter Gebetsopfer zu verstehen wären. Massuet zeigt aber, daß der Zusammenhang entschieden für die erstere Lesart spricht. Begreiflicherweise sind die Protestanten geneigt, die letztere vorzuziehen. S. Neander's christl. Dogmengeschichte. Berlin 1857. Th. 1. S. 251.

[3]) Cap 18. n. 6.

[4]) Cap. 17. n. 1; 18, 1; 18, 6: Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi ejus, et sanctificantes creaturam. Quemadmodum enim Deus non indiget eorum quae a nobis sunt, sic nos indigemus offerre aliquid Deo . . . Qui enim nullius indigens est Deus, in se assumit bonas operationes nostras, ad hoc ut praestet nobis retributionem bonorum suorum.

[5]) Cap. 18. n. 3.

[6]) Cap. 18. n. 4: Quoniam igitur cum simplicitate Ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud Deum deputatum est.

[7]) Cap. 17. n. 6: Quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est, et in Deo omnipotente per Jesum Christum offert Ecclesia, bene ait secundum utraque: Et in omni loco incensum offertur nomini meo, et sacrificium purum (Mal. 1, 11).

Wie alle älteren Väter und Kirchenschriftsteller, so spricht auch Origenes († 254) mit Rücksicht auf die Arkandisciplin nur selten und mit Vorsicht von der Eucharistie. Eine seiner Homilien enthält jedoch eine Stelle, die sehr merkwürdig ist [1]). Gelegenheit dazu gibt ihm das Opfer der alttestamentlichen Schaubrode (Levit. 24, 5 ff.). Es scheint, sagt er, in den zwölf Broden das Gedächtniß der zwölf Stämme Israels vor dem Herrn zu geschehen, sie sind eine Art flehentliche Bitte, daß der Herr ihrer stets gedenke. Aber es ist das doch eine recht schwache und dürftige Intercession, denn zur Versöhnung hat sie nicht viel genützt. Freilich wenn man es versteht, die tiefere Beziehung wahrzunehmen, in welchem die Schaubrode zum großen Geheimnisse des neuen Testamentes stehen, so zeigt sich, daß jenes Gedächtniß die Wirkung einer übergroßen Versöhnung habe. Wenn man zurückgeht auf jenes Brod, welches vom Himmel herabgekommen ist und der Welt das Leben gibt, jenes Brod, welches Gott zur Versöhnung gegeben hat, und wenn man hinblickt auf jenes Gedächtniß, von dem der Herr sagt: Hoc facite in meam commemorationem, dann findet man, daß dieses das einzige Gedächtniß ist, welches die Menschen mit Gott versöhnt. Man braucht also blos die Geheimnisse der Kirche mit aufmerksamem Blicke zu betrachten, dann erkennt man in dem, was das Gesetz schreibt, das Bild der zukünftigen Wahrheit. Sofort erklärt Origenes (wegen der disciplina arcani) nicht mehr weiter über das Geheimniß der Eucharistie reden zu dürfen.

---

[1]) Origenis opera. Ed. Delarue. Paris. 1733. In Levit. hom. 13. n. 3. T. II. pag. 255: Secundum ea quae scripta sunt, in duodecim panibus duodecim tribuum Israel videtur commemoratio ante Dominum fieri, et praeceptum dari, ut sine cessatione isti duodecim panes in conspectu Domini proponantur: ut et memoria duodecim tribuum apud eum semper habeatur, quo veluti exoratio quaedam et supplicatio per haec pro singulis fieri videatur. Sed parva satis et tenuis est hujuscemodi intercessio. Quantum enim profecit ad repropitiandum, ubi uniuscujusque tribus per panem fructus, per fructus opera consideranda sunt? Sed si referantur haec ad mysterii magnitudinem, invenies commemorationem istam habere ingentis repropitiationis effectum. Si redeas ad illum panem qui de coelo descendit, et dat huic mundo vitam: illum panem propitiationis, quem proposuit Deus propitiationem (al. propitiatorem) per fidem in sanguine ejus, et si respicias ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: Hoc facite in meam commemorationem (I. Cor. 11, 25): invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Si ergo intentius Ecclesiastica mysteria recorderis, in his quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam. Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intelligi sufficit.

Hier wird die Eucharistie unzweideutig als Opfer bezeichnet, und zwar als solches, in welchem der blutige Opfertod Christi zum fortwährenden Gedächtnisse in unblutiger Weise sich wiederholt und erneuert. Der Zweck der Wiederholung des Einen Opfers Christi im eucharistischen Opfer ist der, die (subjective) Versöhnung der Menschen mit Gott zu bewerkstelligen, letzterem kommt also der Sühnecharacter zu. Das ist eben der Unterschied zwischen dem alten Testamente, daß es dort blos eine vorbildliche und schattenhafte, hier aber eine wahrhafte und wirkliche Versöhnung gibt. Gleichwie aber die Schaubrode immerdar vor dem Angesichte des Herrn erneuert werden mußten, um das sühnebedürftige Israel zu repräsentiren, so muß auch das Opfer der Eucharistie fort und fort erneuert werden, um Gnade und Sühne den Menschen zu gewähren. Wie Origenes den Character der Sühne beim Opfer auffaßt, geht aus einer andern Stelle hervor, wo er sagt, daß zum Erlaß der schweren Sünde die Buße in Verbindung mit dem speciellen Bekenntniß vor dem Priester nothwendig sei [1]. Daraus erhellt, daß er den propitiatorischen Character des Opfers im Sinne einer blos mittelbaren Sündentilgung versteht.

In seiner Schrift über das Gebet gibt Origenes die Hauptheile der Liturgie an, und sagt, man bete in derselben um die großen und himmlischen Dinge sowohl für sich selbst, wie für alle Andern, für Hausgenossen und Freunde [2]. Wenn er ferner zu Röm. 12, 13 bemerkt, daß man bei den gottesdienstlichen Versammlungen (in collectis solemnibus) der Heiligen, d. i. der Christen gedenke und durch die Erinnerung an sie gefördert werde, so scheint er vom liturgischen Gebete für verstorbene Mitbrüder zu reden [3].

§ 12. Die Väter der folgenden Zeit.

Athanasius [4]) und Ephräm der Syrer, den wir hier einreihen, bestätigen die Darbringung des Opfers für die Verstorbenen. In

---

[1]) In Levit. hom. 2. n. 4. T. II. p. 191: Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum, et fiunt ei lacrymae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam.

[2]) De oratione cap. 33. T. I. p. 271.

[3]) Comment. in epist. ad Rom. lib. 9. cap. 12. T. IV. p. 652.

[4]) Quaest. ad Antioch. 34. Opp. D. Athanasii, Paris. 1581. T. IV. p. 492. Außerdem enthält die unter den Werken des hl. Johannes Damascenus befindliche Rede: de iis qui in fide dormierunt (cap. 19.) eine dem Athanasius zugeschriebene Stelle, in welcher er dem Meßopfer sühnende Kraft beilegt und den in der ganzen christlichen Welt herrschenden Gebrauch, für die Verstorbenen die Messe (Liturgie) zu feiern, auf apostolischen Ursprung zurückführt.

seinem Testamente bittet der Letztere seine Brüder, ihm nach dem Tode durch Psalmen und Gebete zu Hilfe zu kommen und insbesondere Opfer (προςφορᾶς) für ihn darzubringen. Er weiß also wohl zu unterscheiden zwischen Gebet und Opfer für die Verstorbenen. Dieses sollten sie aber vorzüglich am dreißigsten Tage für ihn feiern. Er beruft sich auf das alte Testament (II. Mach. 12, 43 ff.), um den Nutzen des Opfers für die Dahingeschiedenen darzuthun, und sagt, es müsse das a fortiori im neuen Testamente gelten [1]).

Die Feier der Liturgie am Jahrestage des Todes der Verstorbenen, wovon wir schon in den Schriften der apostolischen Väter Spuren gefunden haben, bezeugt uns in dieser Periode unter den griechischen Vätern der hl. Gregor von Nazianz in der Lobrede auf seinen verstorbenen Bruder Cäsarius [2]), und von seinem Vater berichtet er, daß er von einer Krankheit durch die Darbringung des heiligen Opfers wunderbar hergestellt worden sei [3]).

Derselbe Vater gibt auch eine mehr principielle Andeutung über die Wirkungen des Opfers, wenn er, auf die Gewohnheit der alten Kirche, die Eucharistie nuda manu zu empfangen, anspielend, von Julian dem Apostaten sagt, er entweihe seine Hände, um sie von dem unblutigen Opfer zu reinigen, durch welches wir mit Christus und seinem Leiden und seiner Gottheit vergemeinschaftet werden [4]). Diese für die Eucharistie als Sakrament und Opfer gleich wichtige Stelle besagt also nicht blos, daß wir durch die Eucharistie mit dem Leiden Christi oder mit dem am Kreuze leidenden Christus und seinem blu-

---

[1]) S. Patr. Ephraemi Syri testament. Opera, ed. Vossius. Colon. 1603. T. III. p. 790: Sicut legistis, quod in oblationibus sacrificiorum sacerdotes in lege mundabant etiam eos, qui suis iniquitatibus in bello vulnerati erant: pleni enim operibus iniquitatis, et iis quae scripta sunt, tenebantur. Quanto autem magis novi testamenti sacerdotes Christi, delere merito poterunt debita eorum qui decedunt, in sanctis oblationibus et precationibus linguarum suarum?

[2]) Orat. 7. cap. 17. Oper. S. Gregor. Theolog. Paris. 1842. T. I. p. 209. Eusebius (Vita Constantini lib. 4. cap. 71.) erzählt, der Kaiser Constantin habe verlangt, in der Kirche der Apostel begraben zu werden, damit er des mystischen Opfers und der Gebete theilhaft würde. Ebendaselbst berichtet er, daß am Tage seines Begräbnisses in Gegenwart seines Sohnes Constantius für ihn das Opfer dargebracht worden sei.

[3]) Orat. 18 cap. 38. T. I. p. 358.

[4]) Orat. 4. cap. 52. T. I. p. 101: *Καὶ τὰς χεῖρας ἀφαγνίζεται τῆς ἀναιμάκτου θυσίας ἀποκαθαίρων, δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν, καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος.* Ebenso carmin. 34. vers. 238 sq. T. II. p. 622:

Αἱ προςφοραὶ δὲ, τῆς Θεοῦ σαρκώσεως,
Παθημάτων τε τῶν Θεοῦ κοινώνια.

tigen Opfer in Gemeinschaft treten, sondern auch daß das, was in der Liturgie geschieht, ein Opfer und zwar ein unblutiges Opfer ist, durch welches man der Früchte des blutigen Opfers am Kreuze theilhaft wird. So die Herausgeber zu dieser Stelle.

In einem seiner Briefe bittet Gregor einen Freund um ein Memento, indem er ihn ersucht, fürbittend für ihn einzutreten, wenn er das „Wort" mit dem Worte herabgezogen und mit dem Schwerte des Wortes den Leib und das Blut des Herrn in unblutiger Weise getrennt habe. [1]).

Wir kommen nun zu Cyrillus von Jerusalem, in dessen fünfter mystagogischer Katechese sich eine klassische Stelle über unsern Gegenstand findet. Er gibt nämlich in jener Katechese eine mit dogmatischen Momenten untermischte Beschreibung der Meßliturgie. Sein Zeugniß ist um so höher anzuschlagen, als er hier die Liturgie der ältesten apostolischen Kirche, der von Jerusalem, schildert. Wir führen die interessante Stelle wörtlich an, um dann einige Bemerkungen daran zu knüpfen [2]). Nach Beschreibung des Trisagium fährt Cyrill fort: „Dann, nachdem das geistige Opfer, der unblutige Cult vollbracht ist, flehen wir über diesem Opfer der Versöhnung zu Gott um allgemeinen Frieden der Kirchen, für den Wohlstand der Welt, für die Kaiser, für die Soldaten und Bundesgenossen, für die Kranken, die Bedrängten, und überhaupt für Alle, welche der Hilfe bedürfen, bitten wir Alle und bringen dieses Opfer dar.

---

[1]) Epist. 171 (al. 240). T. II. p. 140.

[2]) S. Cyrilli opera. Ed. A. Toutée. Paris. 1720. Cateches. mystagog. V. cap. 8—10: *Εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν Θεὸν, ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης· ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου εὐσταθείας· ὑπὲρ βασιλέων· ὑπὲρ στρατιωτῶν καὶ συμμάχων· ὑπὲρ τῶν ἐν ἀσθενείαις· ὑπὲρ τῶν καταπονουμένων· καὶ ἁπαξαπλῶς ὑπὲρ πάντων βοηθείας δεομένων δεόμεθα πάντες ἡμεῖς, καὶ ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν* (8). *Εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων· ὅπως ὁ Θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν. εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων· μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας* (9). *Καὶ βούλομαι ὑμᾶς ἀπὸ ὑποδείγματος πεῖσαι. οἶδα γὰρ πολλοὺς τοῦτο λέγοντας· τὶ ὠφελεῖται ψυχὴ μεθ' ἁμαρτημάτων ἀπαλλασσομένη τοῦδε τοῦ κόσμου, ἢ οὐ μεθ' ἁμαρτημάτων, ἐὰν ἐπὶ τῆς προσευχῆς μνημονεύηται; ἆρα γὰρ εἴ τις βασιλεὺς προσκεκρουκότας αὐτῷ ἐξορίστους ποιήσειεν, εἶτα οἱ τούτοις διαφέροντες, στέφανον πλέξαντες ὑπὲρ τῶν ἐν τιμωρίαις αὐτῷ τοῦτον προσενέγκωσιν, οὐκ ἂν αὐτοῖς ἄνεσιν δῴη τῶν κολάσεων; τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ κεκοιμημένων αὐτῷ τὰς δεήσεις προσφέροντες κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν, οὐ στέφανον πλέκομεν, ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν, ἐξιλευόμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον Θεόν* (10).

Dann gedenken wir auch der Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, daß Gott durch ihre Gebete und Fürbitten unser Flehen aufnehmen möge. Hierauf (beten) wir auch für die bereits ruhenden heiligen Väter und Bischöfe und Alle insgesammt, die unter uns entschlafen sind, da wir glauben, daß den Seelen, für welche das Gebet dargebracht wird, während das heilige und furchtbare Opfer vor uns liegt, ein sehr großer Nutzen erwachsen werde.

Ich will euch davon durch ein Beispiel überzeugen. Denn ich weiß, daß Viele sagen: Was nützt es einer Seele, die mit Sünden oder auch ohne Sünden aus dieser Welt abgeschieden ist, wenn ihrer beim Gebete gedacht wird? Oder wie? wenn ein König solche, die sich gegen ihn verfehlt haben, in die Verbannung geschickt hätte, und wenn dann ihre Freunde eine Krone flechten und dem Könige für die Bestraften darbringen würden: dürfte er ihnen nicht einen Erlaß ihrer Strafen gewähren? In derselben Weise bringen auch wir für die Verstorbenen, mögen sie auch Sünder sein, Gott Bitten dar, flechten aber nicht eine Krone, sondern opfern den für unsere Sünden geschlachteten Christus, indem wir den gnädigen Gott sowohl für sie als auch für uns versöhnen."

Der propitiatorische Character des Opfers ist hier ganz klar ausgesprochen. Denn es wird bezeichnet als Opfer der Versöhnung (*θυσία τοῦ ἱλασμοῦ*), es wird dargebracht, um Gott zu versöhnen (*ἐξιλευόμενοι τὸν φιλάνθρωπον θεόν*), wir opfern in demselben Christus, den für unsere Sünden Geschlachteten, oder wir opfern für unsere Sünden den geschlachteten Christus (*Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προςφέρομεν*). Durch letzteres Moment ist auch der tiefste Grund des Sühnecharacters der heiligen Messe angegeben. Man kann nicht einwenden, daß die Sühnekraft dem Gebete zuzuschreiben sei. Denn das Gebet um Vergebung der Sünden stützt sich ausdrücklich auf das daliegende Opfer, wir flehen über jenem Opfer der Versöhnung zu Gott (*ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεόν*), das Gebet wird verrichtet, während das heilige und furchtbare Opfer vor uns liegt (*ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας*).

Das impetratorische Moment des Opfers ergibt sich aus dem Inhalte des Gebetes von selbst.

Dargebracht wird das Opfer für Lebende und Verstorbene. Was die Ersteren betrifft, so sei nur bemerkt, daß sowohl für öffentliche als Privatpersonen gebetet wird. Bei den Verstorbenen unterscheidet Cyrill wie die alten Liturgien zwei Klassen und sagt, daß derselben in verschiedener Weise gedacht werde. Von der ersten heißt es einfach: wir

gedenken der Patriarchen, Propheten u. s. f., damit Gott durch ihre Intercession unser Gebet aufnehme. Von der zweiten Klasse heißt es hingegen: wir beten „für" die verstorbenen Väter und Bischöfe u. s. f. Das sind diejenigen, welche wir durch unser Gebet unterstützen. Sie werden als „Sünder" bezeichnet, d. h. als solche, die zwar im Gnadenstande dahingeschieden sind, aber noch läßliche Sünden auf sich haben. Denn Cyrill nennt die Nämlichen im vorausgehenden Alinea nach bekanntem Sprachgebrauch „Heilige" (ἅγιοι) und beschränkt die Fürbitte auf die in der Gemeinschaft mit der Kirche Gestorbenen (τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων). Von den Ungläubigen, oder denen, welche die Taufgnade verloren haben, sagt er, daß sie verdammt werden [1]), und zwar sofort nach dem Tode [2]).

Was der hl. Epiphanius in seinem Werke gegen die Häresien über die Darbringung des Opfers zu Ehren der Heiligen und zum Nutzen der Verstorbenen (gegen Aërius) sagt, ist schon früher mitgetheilt worden. Zur Ergänzung nehmen wir noch auf eine Stelle Rücksicht, welche Binterim [3]) als Zeugniß für die Privatintention auf Grund einer Geldoblation anrufen zu dürfen glaubt. Hillel, ein jüdischer Oberrabbiner oder Patriarch, so erzählt Epiphanius [4]), ließ sterbend einen Bischof zu sich rufen und begehrte von ihm getauft zu werden. Nach der Taufe übergab er dem Bischofe eine ziemliche Summe Goldes (χρυσίου ὁλκήν τινα ἱκανωτάτην) mit den Worten: πρόσφερε ὑπὲρ ἐμοῦ, oder wie die lateinische Uebersetzung des Petavius hat: Pro me offerto. Daß darunter die Darbringung des Opfers zu verstehen ist, läßt sich wohl nicht leugnen. Was hier der Getaufte gethan, muß aber unter den Christen Sitte gewesen sein, sonst wäre es dem neuen Christen sicherlich nicht in den Sinn gekommen.

Wie die Schriften des hl. Chrysostomus die umfangreichsten unter jenen der griechischen Väter sind, so enthalten sie auch zahlreichere und wichtigere Aufschlüsse über das Opfer als die irgend eines andern griechischen Vaters. Zwar handelt er nirgends ex professo vom Opfer, was er uns hierüber mittheilt, findet sich da und dort, namentlich in seinen Homilien, zerstreut, es ließe sich aber doch durch eine systematische Zusammenstellung der einzelnen Aeußerungen eine ziemlich vollständige Opferlehre, wenigstens in ihren Grundzügen, herstellen. Das ist allerdings nicht unsere Aufgabe, allein da es nicht möglich ist, die Anschauung unseres

---

1) Catech. 1. cap. 2; Catech. 15. cap. 25. Cf. Catech. 3. cap. 4. u. cap. 10.
2) Catech. 18. cap. 14.
3) Denkw. Bd. 4. Th. 3. S. 378 f.
4) Haeres. 30. cap. 4 u. 6.

Kirchenvaters über die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers zur Darstellung zu bringen, ohne zugleich auch auf die Lehre vom Opfer überhaupt einzugehen, wie sie sich in ihm individuell abspiegelt, so sind wir genöthiget, wie bisher, so auch hier einige mehr principielle Punkte in den Kreis der Untersuchung hereinzuziehen.

Von den Opfern des alten Testamentes behauptet Chrysostomus, daß sie den Schmutz der Sünde von der Seele nicht zu entfernen vermochten, sondern entsprechend dem unvollkommenen (fleischlichen) Gesetze eine blos körperliche Reinigkeit bewirkten [1]). Darum mußten sie auch stets wiederholt werden. Denn weil das erste nichts vermocht hatte, so wurde ein anderes dargebracht, und weil auch dieses nichts bewirkte, wieder ein anderes, und so war es ein Beweis der (noch vorhandenen) Sünden. Die Darbringung des Opfers wies hin auf die Sünden, die wiederholte Darbringung aber auf die Unwirksamkeit des Opfers. In Christus ist es umgekehrt: ein einziges Mal wurde es dargebracht, und es genügte für immer [2]).

Nachdem aber Christus im irdischen Vorhof sein Opfer vollbracht, ging er in das Allerheiligste des Himmels ein, um vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen. Für uns, d. i. er stieg hinauf mit seinem Opfer, das die Kraft hat, den Vater zu versöhnen. Aber er opfert sich nicht wiederholt, wie der Hohepriester des alten Bundes jährlich mit fremdem Blute in das Allerheiligste des Tempels einging. Das also ist der Unterschied: er opfert blos einmal, und zwar nicht fremdes, sondern sein eigenes Blut. Denn es ist am Kreuze wie im Himmel derselbe Opfergegenstand, derselbe Opferpriester, dieselbe Opferhandlung [3]).

Das Opfer, das Christus am Kreuze dargebracht hat und im Himmel festhält, perennirt auf Erden im Opfer der Eucharistie. Zum ersten

---

[1]) S. Joannis Chrysostomi opera. Ed. Montfaucon. Paris. 1718 sqq. In Epist. ad Hebr. hom. 15. n. 2. T. XII. p. 151.

[2]) In epist. ad Hebr. hom. 17. n. 3. T. XII. p. 168: *Καὶ γὰρ ἦσαν ὡρισμέναι (αἱ θυσίαι), ὥστε ἀεὶ προςφέρεσθαι . . . ἐπειδὴ γὰρ ἡ πρώτη οὐδὲν ἴσχυεν, ἡ δευτέρα προσεφέρετο· καὶ ἐπειδὴ οὐδὲν αὕτη ἤνυεν, ἑτέρα πάλιν· ὥστε ἔλεγχος ἁμαρτημάτων ἦν. τὸ μὲν οὖν προςφέρεσθαι, ἔλεγχος ἁμαρτημάτων· τὸ δὲ ἀεὶ, ἔλεγχος ἀσθενείας. ἐπὶ δὲ τοῦ Χριστοῦ τοὐναντίον· ἅπαξ προςηνέχθη, καὶ εἰς τὸ ἀεὶ ἤρκεσεν.*

[3]) In epist. ad Hebr. hom. 17. n. 1. T. XII. p. 165: *Καὶ ἐμφανισθῆναί, φησι (ὁ ἀπόστολος), τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν. τί ἐστιν, ὑπὲρ ἡμῶν; μετὰ θυσίας ἀνῆλθέ, φησι, δυναμένης ἐξιλεώσασθαι τὸν πατέρα . . . οὐχ ἵνα πολλάκις προςφέρῃ ἑαυτὸν, ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰςέρχεται εἰς ἅγια τῶν ἁγίων κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ. ὁρᾷς πόσαι αἱ διαφοραί; τοῦ πολλάκις, τὸ ἅπαξ· τοῦ ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ, τὸ ἐν ἰδίῳ. πολὺ τὸ μέσον. αὐτὸς οὖν καὶ ἱερεῖον καὶ ἱερεὺς καὶ θυσία.*

Male vollzog dieses Opfer Christus selbst am Abende vor seinem Leiden, nun vollbringt er es durch die Hände seiner Priester. Glaubet also, ruft Chrysostomus einmal aus, daß jetzt jenes Mahl gefeiert wird, bei welchem Christus zu Tische lag. Denn nicht bewirkt dieses ein Mensch, jenes aber Christus, sondern er selbst beides [1]. Christus ist hier gegenwärtig und er, der jenen Tisch zubereitet hat, richtet auch diesen zu. Denn nicht ein Mensch ist es, der bewirkt, daß die vorliegenden Gaben der Leib und das Blut Christi werden, sondern Christus selbst, der für uns gekreuzigt worden ist [2]. Wie Opferpriester, so ist Christus, d. h. der Leib Christi, auch Opfergegenstand [3], der Herr ist es, der auf dem Altare geschlachtet wird [4].

Weil nun aber Christus sacerdos und hostia des eucharistischen Opfers ist, so ist es weder in seinem Dasein noch in seiner Wirksamkeit abhängig von der ethischen Beschaffenheit des irdischen Priesters. Denn, sagt Chrysostomus, das Opfer ist das nämliche, wer es auch darbringt, ob Paulus oder Petrus, es ist ganz dasselbe, das Christus den Jüngern gegeben hat, und das jetzt die Priester vollbringen. Dieses ist um nichts geringer als jenes, weil ja auch dieses nicht Menschen heiligen, sondern derjenige, der auch jenes geheiligt hat. Denn wie die Worte, welche Gott gesprochen hat, die nämlichen sind, welche jetzt der Priester spricht, so ist auch das Opfer das nämliche. Es ist also hier der Leib Christi wie dort. Wer aber glaubt, daß dieser geringer sei als jener, der weiß nicht, daß Christus auch jetzt gegenwärtig ist und wirkt [5]. Man sieht, unser Kirchenvater lehrt hier thatsächlich ganz das Gleiche, was die spätere Theologie mit dem Kunstausdrucke „opus operatum“ bezeichnet hat.

Wie aber, so fragte man schon damals, läßt sich das Dasein eines fürdauernden Opfers und dessen Darbringung an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten mit der Einzigkeit und Sufficienz des Opfers am Kreuze vereinigen? Chrysostomus hat auch auf diese Frage

---

1) In Matth. hom. 50 (al. 51). n. 3. T. VII. p. 517.

2) De prodit. Jud. hom. 1. n. 6. T. II. p. 384.

3) Advers. Judaeos orat. 7. n. 2. T. I. p. 664.

4) De sacerdot. lib. 3. cap. 4. T. I. p. 382.

5) In II. epist. ad Timoth. hom. 2. n. 4. T. XI. p. 671: *Ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστι, κἂν ὁ τυχὼν προσενέγκῃ, κἂν Παῦλος, κἂν Πέτρος, ἡ αὐτή ἐστιν, ἣν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἔδωκε, καὶ ἣν νῦν οἱ ἱερεῖς ποιοῦσιν. οὐδὲν αὔτη ἐλάττων ἐκείνης, ὅτι καὶ ταύτην οὐκ ἄνθρωποι ἁγιάζουσιν, ἀλλ' αὐτὸς καὶ ἐκείνην ἁγιάσας. ὥσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγξατο, τὰ αὐτά ἐστιν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστι . . . καὶ τοῦτο τοίνυν σῶμά ἐστι, κἀκεῖνο· ὁ δὲ νομίζων τοῦτο ἔλαττον ἐκείνου εἶναι, οὐκ οἶδεν ὅτι ὁ Χριστὸς καὶ νῦν πάρεστι, καὶ νῦν ἐνεργεῖ.*

eine Antwort, die an theologischer Schärfe nichts zu wünschen übrig läßt. Er erhebt nämlich, von der Vielheit der alttestamentlichen Opfer sprechend, den methodischen Zweifel[1]: Opfern denn nicht auch wir täglich, und antwortet darauf: Allerdings opfern wir täglich, aber wir feiern dabei das Gedächtniß des Todes Christi, und dieses Opfer ist nur eines und nicht viele. Wie aber eines und nicht viele? Weil es nur einmal dargebracht worden ist, wie jenes im Allerheiligsten. Das eine ist ein Typus des andern. Denn wir opfern immer denselben, nicht jetzt ein anderes Lamm und morgen ein anderes, sondern immer dasselbe. Daher ist nur ein Opfer. Oder sind es deßhalb, weil an vielen Orten geopfert wird, auch viele Christus? Keineswegs, sondern es ist überall ein Christus, der hier ganz und dort ganz, ein Leib. Wie also der an vielen Orten Geopferte ein Leib ist, und nicht viele Leiber, so ist auch nur ein Opfer. Unser Hoherpriester ist derjenige, welcher das Opfer unserer Versöhnung (Reinigung) dargebracht hat. Jenes Opfer, das damals dargebracht worden ist, bringen auch wir dar, denn es ist nicht (in eine Vielheit) auflösbar. Dies geschieht aber zur Erinnerung dessen, was damals geschehen ist. — Alle einzelnen eucharistischen Opfer, das ist der kurze Sinn der Stelle, sind unter sich und mit dem Kreuzesopfer ein einziges Opfer. Weil aber eins mit dem Kreuzesopfer, so thut das Opfer der Eucharistie der Wirksamkeit und Vollgenügsamkeit des ersteren keinen Eintrag, denn nicht ein neues Verdienst wird in ihm gesetzt, sondern das Eine, am Kreuze erworbene Verdienst wird hier zur subjectiven Aneignung vermittelt. Da Chrysostomus, wie wir oben gesehen, ein den Vater versöhnendes Opfer Christi im Himmel annimmt, so scheint er die Einheit des eucharistischen Opfers mit jenem am Kreuze durch das himmlische Opfer vermittelt sein zu lassen. Zum formellen Ausdruck kommt dieser Gedanke bei ihm freilich nicht, eine scharf ausgeprägte Opfertheorie findet sich überhaupt bei keinem der Väter.

---

[1]) In epist. ad Hebr. hom. 17. n. 3. T. XII. p. 168: *Τί οὖν; ἡμεῖς καθ' ἑκάστην ἡμέραν οὐ προσφέρομεν; προσφέρομεν μὲν, ἀλλ' ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ καὶ μία ἐστὶν αὕτη, καὶ οὐ πολλαί. πῶς μία, καὶ οὐ πολλαί; ἐπειδὴ ἅπαξ προσηνέχθη, ὥσπερ ἐκείνη ἡ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. τοῦτο ἐκείνης τύπος ἐστὶ, καὶ αὕτη ἐκείνης. τὸν γὰρ αὐτὸν ἀεὶ προσφέρομεν· οὐ νῦν μὲν ἕτερον πρόβαλον, αὔριον δὲ ἕτερον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ αὐτό. ὥστε μία ἐστὶν ἡ θυσία. ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ, ἐπειδὴ πολλαχοῦ προσφέρεται, καὶ πολλοὶ χριστοί; ἀλλ' οὐδαμῶς· ἀλλ' εἷς πανταχοῦ ὁ Χριστὸς, καὶ ἐνταῦθα πλήρης ὢν, καὶ ἐκεῖ πλήρης, ἓν σῶμά ἐστι, καὶ οὐ πολλὰ σώματα, οὕτω καὶ μία θυσία. ὁ ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τὴν θυσίαν τὴν καθαίρουσαν ἡμᾶς προσενεγκών. ἐκείνην προσφέρομεν καὶ νῦν, τὴν τότε τε προσενεχθεῖσαν, τὴν ἀνάλωτον. τοῦτο εἰς ἀνάμνησιν γίγνεται τοῦ τότε γιγνομένου.*

Nach diesen Ausführungen ist es unschwer zu erschließen, daß und wie sich Chrysostomus das eucharistische Opfer wirksam gedacht hat. Die grundlegenden Momente für seine diesbezügliche Darstellung lassen sich also recapituliren: die alttestamentlichen Opfer im Gegensatz zum neutestamentlichen unwirksam, das eine Opfer des neuen Bundes perennirend in dem den Vater versöhnenden himmlischen Opfer Christi und im eucharistischen Opfer, letzteres in seiner Wirksamkeit unabhängig von der Person des opfernden Priesters. Mit Recht nennt er darum das Opfer der Eucharistie ein Opfer des Heiles (θυσία σωτήριος) [1]), ein Geheimniß des Friedens [2]), ein Mysterium voll Erbarmen und Gnade [3]), ein Mittel zur Erlangung des Sündenerlasses [4]). Von dem opfernden Priester sagt er: „Wie beschaffen muß derjenige sein, der für die ganze Stadt, doch was sage ich, der für den ganzen Erdkreis als Fürsprecher auftritt, Gott bittend, daß er den Sünden Aller gnädig sei, nicht blos der Lebenden, sondern auch der Gestorbenen? Gleich als ob die ganze Welt ihm anvertraut, und er der Vater Aller wäre, so tritt er hin zu Gott, flehend, daß die Kriege überall beendigt und die Unruhen beigelegt werden, bittend um Frieden, Wohlfahrt und schleunige Abwendung der drohenden Uebel, sowohl derer, die Allen, wie derer, die dem Einzelnen bevorstehen [5]). Und anderswo sagt er, daß im Hinblick auf das daliegende Opfer gebetet wird für die früheren, für die lebenden und für die kommenden Geschlechter [6]).

Was die Darbringung des Opfers für die Lebenden insbesondere betrifft, so will er Niemand davon ausgeschlossen wissen, auch nicht die Besessenen, Wahnsinnigen (δαιμονῶντες καὶ τῇ μανίᾳ πονηρᾷ κατεχόμενοι) und Ungläubigen. Er sagt nämlich, es sei ein Statut der Väter, bei der Feier der Liturgie, wo Christus erscheint, gemeinschaftlich für die Dämonischen zu beten, womit er offenbar ein liturgisches Opfergebet bezeichnet [7]). Ferner erklärt er, daß die Aufforderung des Apostels für alle Menschen zu beten, für Könige und Obrigkeiten (I. Timoth.) 2, 1. 2), bei der Feier der heiligen Geheimnisse befolgt werde, dem Einwande aber, daß darunter blos die Gläubigen zu verstehen seien, begegnet er damit, daß er sagt, zur Zeit des hl. Paulus hätten die Könige (Kaiser) noch nicht den wahren Glauben gehabt [8]).

---

[1]) Orat. 3. adv. Judaeos n. 4. T. I. p. 611.
[2]) In Matth. hom. 50 (al. 51). n. 3. T. VII. p. 517.
[3]) In Matth. hom. 71 (al. 72). n. 4. T. VII. p. 700.
[4]) In Petr. apost. hom. n. 1. T. II. p. 730.
[5]) De sacerdot. lib 6. cap. 4. T. I. pag. 424.
[6]) In Matth. hom. 25 (al. 26). n. 3. T. VII. p. 311.
[7]) De incomprehens. Dei natur. hom. 4. n. 4. T 1. p. 477.
[8]) In I. epist ad Timoth. hom. 6. n. 1. T. XI. p. 579. Einzelne Personen wurden namentlich genannt, s. in acta Apost. hom. 18. n. 5. T. IX. p. 151.

Die Gewohnheit, das Opfer für die Verstorbenen darzubringen, führt Chrysostomus auf apostolische Anordnung zurück. Nicht umsonst, sagt er, ist von den Aposteln verordnet worden, daß bei den schaudervollen Geheimnissen der Dahingeschiedenen gedacht wird. Sie wußten, daß ihnen davon ein großer Gewinn zukomme, ein großer Nutzen. Denn wenn das gesammte Volk mit ausgebreiteten Händen dasteht, und die ganze Priesterschaft, und das Schauder erregende Opfer daliegt, wie werden wir da, für jene betend, Gott nicht versöhnen? Das gilt aber blos von denen, welche im Glauben gestorben sind (*περὶ τῶν ἐν πίστει παρελθόντων*). Die Katechumenen aber werden auch dieses Trostes nicht für würdig befunden, sondern sind jeder Hilfe dieser Art beraubt [1]). Wie ersichtlich, macht Chrysostomus einen Unterschied zwischen den lebenden und gestorbenen Ungläubigen. Für die ersteren darf das Opfer dargebracht werden, weil hier noch die Hoffnung der Bekehrung besteht, die letzteren aber, und zu diesen rechnet er auch die ohne Taufe gestorbenen Katechumenen, sind von jener Wohlthat ausgeschlossen, weil sie verdammt sind [2]).

Was früher über die Darbringung des Opfers zu Ehren der Heiligen gesagt worden ist, bestätigt auch der hl. Chrysostomus. Er frägt einmal: „Was hältst du dafür, daß auch für die Martyrer geopfert wird und ihre Namen in jener Stunde genannt werden? Obwohl sie Martyrer sind, so ist es doch auch für die Martyrer eine große Ehre genannt zu werden (*μεγάλη τιμὴ τὸ ὀνομασθῆναι*), wenn der Herr gegenwärtig ist [3]).“ Und ein anderes Mal, wo er auffordert, für die Dahingeschiedenen zu beten, wenn das gemeinsame Sühnopfer für die ganze Welt daliegt, fährt er fort: „Darum bitten wir in jenem Augenblicke vertrauensvoll für die ganze Erde, und nennen jene (die Verstorbenen)

---

[1]) In epist. ad Philipp. hom. 3. n. 4. T. XI. p. 217. Aehnlich in act. apost. hom. 21. n. 4. T. IX. p. 176: Nicht umsonst ruft der Diakon: für die, welche in Christus gestorben sind (*ὑπὲρ τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων*).

[2]) Vgl. l. c. weiter oben. Die gänzliche Gleichstellung der ohne die Taufe verschiedenen Katechumenen mit den gestorbenen Ungläubigen scheint doch etwas zu rigoros zu sein und mit Aussprüchen anderer Kirchenväter nicht zu harmoniren. Cardinal Lugo (de sacramento eucharistiae disp. 19. sect. 10.) meint, Chrysostomus habe durch eine rhetorische Uebertreibung eine heilsame Pression auf diejenigen Katechumenen ausüben wollen, welche die Taufe bis zum Tode hinausschoben. (S. darüber in epist. ad Hebr. hom. 13. n. 4. T. XII. p. 135.) In der That bleibt sich unser Vater nicht consequent. Denn er fordert seine Zuhörer (l. c.) auch wieder auf, diesen verstorbenen Katechumenen durch ein für sie verabreichtes Almosen zu Hilfe zu kommen. Er scheint sie also wohl nur von dem öffentlichen Gebete in der Liturgie ausschließen zu wollen.

[3]) In act. apost. hom. 21. n. 4. T. IX. p. 176.

mit den Martyrern, Bekennern und Priestern. Denn wir sind Alle Ein Leib, obwohl einzelne Glieder glänzender sind als andere. Es ist möglich, daß wir ihnen (den Verstorbenen) gänzliche Verzeihung erlangen durch die Bitten, durch die Gaben, welche wir für sie darbringen, durch diejenigen, welche mit ihnen genannt werden (ἀπὸ τῶν μετ' αὐτῶν καλουμένων)[1]. Die Kirche in ihrer dreifachen Gestalt, das ist der Sinn dieser Worte, steht in der innigsten Beziehung zum Opfer der Eucharistie. Wir, die Glieder der streitenden Kirche, bringen das Opfer dar für die Glieder der leidenden Kirche, und nennen bei dem Gedächtniß der Verstorbenen auch die Glieder der triumphirenden Kirche, damit das Opfer durch ihre Fürbitte jenen nützlich werde. Es ist wirklich unbegreiflich, wie man diese Stelle als ein Zeugniß für das vorgebliche liturgische Fürbittgebet für die Heiligen hat anführen mögen[2].

Von den Vätern der späteren Zeit führen wir, die Reihe der griechischen Väter abschließend, nur noch den hl. Johannes Damascenus an. Obwohl er als der Erste in seiner πηγὴ γνώσεως eine vollständige und systematische Darstellung der christlichen Theologie zu geben versucht hat, so ist doch die Lehre von den Sakramenten so knapp zugemessen, daß sie für unsern Zweck keine Ausbeute liefert. Dagegen findet sich unter seinen Werken eine Rede über die Verstorbenen, in welcher gezeigt wird, wie dieselben durch die Liturgie (Messe) und durch Werke der Wohlthätigkeit unterstützt werden können[3]. Die principielle Bedeutung der kurzen Schrift liegt darin, daß die Nützlichkeit der Unterstützung der Dahingeschiedenen in der angegebenen Weise unter Anderem auch durch Zeugnisse älterer griechischer Kirchenväter dargethan wird. Im Besonderen mag hervorgehoben werden die Constatirung von einigen wunderbaren Erfolgen der erwähnten Suffragien[4], sowie die Thatsache, daß man für die Verstorbenen am dritten, neunten und vierzigsten Tage und am Jahrestage des Todes das Opfer darbrachte[5].

---

[1]) In epist. I. ad Corinth. hom. 41. n. 5. T. X. p. 393.

[2]) Daniel Cod. liturg. T. IV. p. 71. Wahrscheinlich deßhalb, weil es heißt, daß die Martyrer u. s. f. mit den übrigen Verstorbenen genannt werden, was dann per saltum in concludendo das gewünschte Resultat ergibt.

[3]) S. Joannis Damasceni opera. Ed. Lequien, Venet. 1748. Die Rede hat den Titel: περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων· ὅπως αἱ ὑπὲρ αὐτῶν γινόμεναι λειτουργίαι καὶ εὐποιΐαι τούτους ὀνίνησιν. T. I. p. 584.

[4]) Cap. 9. 10. 11. 16.

[5]) Cap. 15. Was den mit der Darbringung des Opfers für die Verstorbenen auf's Engste zusammenhängenden Glauben der griechischen Kirche an ein Purgatorium betrifft, so ergeben sich Lequien als Resultat einer sehr gelehrten Dissertation folgende drei Punkte (Dissertat. Damascenic. V.):

B. Die lateinischen Väter.

§ 13. Die Väter des zweiten und dritten Jahrhunderts.

In diesem Zeitraume begegnen uns, und zwar auf afrikanischem Boden, Tertullian (160—240) und Cyprian († 258), die zwar nicht an Zahl die gleichzeitigen Väter griechischer Zunge erreichen, aber immerhin durch den Inhalt dessen, was sie über den Gegenstand unserer Untersuchung aus dem höchsten christlichen Alterthume überliefern, ganz besondere Beachtung verdienen [1]).

Tertullian gibt die interessante Mittheilung, daß schon zu seiner Zeit die Eingehung der christlichen Ehe in Verbindung mit dem Opfer geschah. Er preist das Glück jener Ehe, welche die Kirche bindet, das Opfer bekräftiget und der Segen besiegelt [2]). Bekanntlich wurde in ältester Zeit auch die Spendung der übrigen Sakramente, namentlich der Taufe, der Firmung und der Eucharistie bei Gelegenheit der Feier des heiligen Opfers vorgenommen [3]). Was ist in dieser Thatsache anders ausgedrückt als der Glaube der Kirche, daß das eucharistische Opfer der Mittelpunkt des Cultus, der Ursprung und Quell der sakramentalen Gnaden ist [4])? Auch für die Ungläubigen darf nach Tertullian das

---

a) Die griechische Kirche stimmt mit der lateinischen überein in der Annahme eines gewissen Ortes zur Reinigung der Seelen nach dem Tode. Denn wenn die Griechen auch blos von einem Infernum reden, so nehmen sie doch in demselben verschiedene Räume an pro singulorum meritis.

b) Die Orientalen anerkennen verschiedene Arten der Seelenreinigung, ohne diese jedoch näher zu bestimmen, weil darüber die hl. Schrift schweige und durch die Tradition Nichts feststehe.

c) Die griechische Kirche hat mit der lateinischen stets gelehrt, daß Opfer, Gebete, Fasten, Almosen und andere fromme Werke den Verstorbenen in hohem Grade nützen und daß sie durch dieselben entweder Erleichterung oder gänzliche Befreiung erlangen.

[1]) Selbst unsere akatholischen Gegner müssen dies zugestehen; darum werden beide „theilweiser Hinneigung zum Magischen" beschuldigt. (Hagenbach, D. G. 5. A. S. 166), von Cyprian insbesondere wird gesagt, daß er „sich schon ganz als Opferpriester fühlt" (Hase, Handbuch der prot. Polemik, 2. A. S. 456).

[2]) Tertulliani quae supersunt omnia. Ed. Oehler. Lipsiae 1853. Ad uxorem lib. 2. cap. 8. T. I. p. 696: Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio. — Den Nachweis, daß Tertullian den Opfercharacter der Messe ausspricht, namentlich gegen die Ausführungen Höfling's, s. bei Probst a. a. O. S. 183 ff.

[3]) Justin. apolog. I. cap. 66.

[4]) Vgl. Schwane a. a. O. S. 678.

Opfer dargebracht werden. Er sagt nämlich von dem heidnischen Kaiser: Sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit deus, pura prece [1]). Man hat zwar gegen diese Stelle eingewendet, es sei von einem bloßen Gebetsopfer die Rede, wie das pura prece deutlich zeige [2]). Diese Deutung läßt aber doch schon der Ausdruck „sacrificamus" nicht zu, der ganz der Opfersprache entnommen ist. Dann spricht auch der Zusammenhang dagegen. Tertullian will zeigen, daß die Christen keineswegs Feinde des Kaisers seien und zum Beweise dessen führt er an, daß auch sie für ihn Opfer darbringen, freilich nicht jene blutigen und pomphaften Opfer, wie die Heiden, sondern das christliche Opfer, welches ein unblutiges ist und durch das über die Gaben von Brod und Wein gesprochene Gebet vollbracht wird [3]). Die Richtigkeit dieser Erklärung zeigt das unmittelbar Folgende: Non enim eget deus, conditor universitatis, odoris aut sanguinis alicujus. Sich deutlicher über das christliche Geheimniß auszudrücken, verbot ihm, einem heidnischen Statthalter gegenüber, die Arkandisciplin. Eine andere, nicht minder berechtigte Interpretation versteht unter dem sacrificamus das Opfer, und unter dem pura prece das mit dem Opfer verbundene Fürbittgebet. Einen Anhaltspunkt hat diese Deutung in der wiederholten Erwähnung des liturgischen, also auf das Opfer sich stützenden Gebetes für den Kaiser, seine Umgebung, das Reich u. s. w. [4])

Der Darbringung des Opfers für die Verstorbenen gedenkt der Apologet an verschiedenen Stellen. In seiner Schrift über die Monogamie widerräth er der Wittwe die zweite Ehe, denn sie sei an ihren ersten Mann immer noch gebunden durch das Band des Friedens, in welchem er von ihr geschieden. Beweis dessen sei, daß sie für die Ruhe seiner Seele bete, ihm Erquickung und Gemeinschaft bei der Auferstehung erflehe und am Jahrestage seines Hinganges für ihn opfere [5]). Was diese Stelle an entschiedener Beweiskraft vermissen läßt, ersetzt hinreichend eine andere, wobei uns, wie eben vorher, die Verwerfung der zweiten Ehe

---

[1]) Ad Scapulam cap. 2. pag. 542.

[2]) Selbst Vasquez (Com. in 3 P. S. Thomae, disp. 227. cap. 4. n. 29.) hat dies im Interesse seiner Behauptung, daß für die Ungläubigen nicht geopfert werden dürfe, ausgesprochen. S. dagegen Lugo, de sacrament. euchar. disp. 19. sect. 10.

[3]) Petrus Lombardus (IV, 13): Sacrificium vero quasi sacrum factum: quia prece mystica consecratur pro nobis in memoriam Dominicae passionis.

[4]) Apolog. cap. 30. p. 230; cap. 31. p. 235; cap. 39. p 255.

[5]) De monog. cap. 10. pag. 776: Enimvero et pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus.

durch den montanistischen Tertullian nicht zu beirren braucht. Er warnt einen Wittwer vor der Eingehung der zweiten Ehe durch den Hinweis, daß ihn dann bei der Feier des Gottesdienstes zwei Frauen umgeben werden, die eine geistig, die andere leiblich. Denn er könne die frühere nicht hassen, für deren Seele er bete, für welche er die jährlichen Opfer darbringe. Werde er dann für zwei opfern und jene zwei durch den Priester Gott empfehlen, und werde sein Opfer seinerseits mit freudigem Herzen emporsteigen [1]? Die Sache verhielt sich demnach so: Wenn das Jahresgedächtniß (Anniversarium) verstorbener Personen gefeiert wurde, so brachten die nächsten Anverwandten Gaben (oblationes) dar, wohl aus Brod und Wein bestehend, und erwarben dadurch den Rechtsanspruch, daß der Verstorbene durch den Priester beim Opfer Gott empfohlen wurde. Tertullian sagt von dem Wittwer, daß dies sein Opfer sei (ascendet sacrificium tuum); natürlich deßhalb, weil er die eucharistischen Elemente beschafft und sein Gebet mit dem des opfernden Priesters vereinigt. Der Inhalt des Gebetes war, wie wir oben gesehen, es möge den Dahingeschiedenen Erquickung und eine glückliche Auferstehung zu Theil werden [2].

Man hat mit specieller Beziehung auf die Darstellung der Sache bei Tertullian behauptet: „Die heidnisch-römische Sitte, den Manen werthgehaltener Todten Opfer darzubringen, ist früh in die Kirche des Abendlandes übergegangen [3].“ Acceptiren wir vor Allem das Geständniß, daß schon zur Zeit Tertullian's Opfer für die Verstorbenen dargebracht wurden. Was es aber mit der Behauptung auf sich hat, daß diese Sitte heidnisch-römischen Ursprungs sei, ergibt sich sofort, wenn wir außer den beiden allegirten Stellen noch eine dritte in's Auge fassen, die sich in der Schrift des Apologeten „vom Kranze des Soldaten“ befindet. Hier sagt er nämlich: Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus, und bezeichnet dies als eine jener Gewohnheiten, die, wie z. B. der Taufritus, zwar keine ausdrückliche Bestätigung in der hl. Schrift haben, wohl aber aus der Tradition erflossen sind [4]. Wenn sich aber ein Schrift-

[1]) De exhortat castit. cap. 11. pag. 753: Neque enim pristinam poteris odisse ... pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis ... Offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem ... et ascendet sacrificium tuum libera fronte?

[2]) Selbst Kliefoth sagt von dieser Opferfeier für die Verstorbenen: „Diese Oblation war das Auszeichnende eines solchen Todtengottesdienstes, und war ein eigentliches Opfer, dem die Kraft zugetraut ward, der Seele, für welche es gebracht ward, zur ewigen Seligkeit zu helfen.“ A. a. O. Bd. 4. S. 379.

[3]) Hase, Handb. der protest. Polemik, 2. A. S. 458. Vgl. Speil, die Lehren der kath. Kirche gegenüber der protest. Polemik. Freiburg 1865. S. 298.

[4]) De corona militis cap. 3. pag. 420 sqq.

steller am Ende des zweiten Jahrhunderts für eine allenthalben bestehende Gewohnheit auf die Ueberlieferung beruft, dann kann diese nur apostolischen Ursprungs sein, wie denn auch Chrysostomus sie als auf apostolischer Anordnung beruhend bezeichnet. Es bleibt daher, wenn man denn doch einmal von dem heidnischen Ursprung der Todtenopfer in der katholischen Kirche nicht lassen will, nichts Anderes übrig, als vollends zu der ungeheuerlichen Behauptung fortzuschreiten, daß die Zersetzung des Christenthums mit heidnischen Elementen schon in der apostolischen Zeit begonnen habe [1]). Wenn man endlich Tertullian schwächlicher Accomodation zu Gunsten der vom Heidenthum zum Christenthum Uebergetretenen beschuldigt, und das muß man consequent thun, so liegt darin eine arge Mißkennung seines Characters. Wie würde der Mann gegen eine so „heidnische" Gewohnheit losgefahren sein, der so sehr gegen paganisirende Tendenzen eiferte, daß er nicht umhin konnte, selbst das Tragen von Kränzen nach heidnischer Sitte in einer eigenen Schrift zu geißeln [2]).

Nachdem wir uns mit dem Lehrer bekannt gemacht, wollen wir auch den Schüler kennen lernen. Cyprian nennt bekanntlich Tertullian seinen „magister". Unter den Briefen unseres Kirchenvaters befindet sich einer, der weitläufig über das christliche Dogma vom Opfer handelt. In mehreren Kirchen Afrika's herrschte nämlich der Mißbrauch, beim heiligen Opfer Wasser ohne Wein zu verwenden. Indem nun Cyprian in einem an den Bischof Cäcilius gerichteten Schreiben diesen Mißstand rügt und auf Abstellung dringt, entwickelt er herrliche Ideen über das Opfer überhaupt. Mit Recht nennt darum Möhler diesen Brief für die Lehre vom Opfer „klassisch" [3]).

Die wichtigste Stelle ist ohne Zweifel die folgende: „Denn wenn Jesus Christus, unser Herr und Gott, selbst der Hohepriester Gottes des Vaters ist, und sich selbst zuerst dem Vater zum Opfer dargebracht und dieses zu seinem Andenken zu thun befohlen hat, so handelt offenbar jener Priester wahrhaft an Christi Statt, der das, was Christus gethan hat, nachthut; und bringt das wahre und volle Opfer dann in der Kirche Gott, dem Vater, dar, wenn er die Darbringung so vornimmt,

---

[1]) Man könnte fragen, ob denn auch schon die Juden (s. II. Mach. 12. 43 ff.) die Sitte, für die Verstorbenen zu opfern, von den „Goim" angenommen haben?

[2]) Wie sich Tertullian zur Frage nach der Darbringung des Opfers für die ohne die Taufe gestorbenen Katechumenen gestellt hat, wird zwar nirgends ausdrücklich erwähnt, läßt sich aber erschließen, wenn er von jenen, welche die Taufe aus religiösen Motiven hinausschieben, sagt: Fides integra secura est de salute. De baptism. cap. 18. pag. 639.

[3]) Patrologie, S. 843.

wie er sieht, daß es Christus selbst dargebracht hat[1]." — Das Opfer, das der Priester darbringt, ist also nach Cyprian ein Opfer im wahren und eigentlichen Sinne, und zwar jenes Opfer, das Christus selbst, der Hohepriester, beim letzten Abendmahle dargebracht hat, indem er, wie es Eingangs des Briefes heißt, Brod und Wein, d. i. seinen Leib und sein Blut opferte[2]). Der Priester vollzieht das Opfer zum Andenken an Christus, der für uns gelitten hat. Das Leiden des Herrn ist das Opfer, das wir darbringen[3]). Das eucharistische Opfer ist also nicht ein blos ideelles Sichhineinversenken in das Leiden und den Tod Christi, sondern eine reale Repräsentation des Kreuzesopfers, und darum nothwendig ein Sühnopfer. Dies drückt er auch so aus: „Sein (Christi) Blut, durch das wir erlöst und belebt sind, kann nicht im Kelche zu sein scheinen, wenn der Wein im Kelche fehlt, durch welchen Christi Blut gezeigt wird[4])." Denn hier wird, wie Möhler sagt, sehr einfach das eucharistische Blut als der Löſepreis unserer Erlösung und das Mittel unserer Wiederbelebung bezeichnet, also identisch mit dem am Kreuze vergossenen[5]). Auch über das Opfersubject verbreitet die Darstellung Cyprians helles Licht. Christus ist es, der beim letzten Abendmahle geopfert hat und im eucharistischen Mahle opfert, denn der opfernde Priester vertritt nur seine Stelle (vice Christi fungitur), aber nicht als Privatperson, sondern im Namen und Auftrag der Kirche, welcher Christus

[1]) S. Caecilii Cypriani opera. Ed. Baluzius (Maranus), Venet. 1728. Epist. 63. ad Caecilium pag. 230: Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris, et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

[2]) Ibid. pag. 226: Nam quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem.

[3]) Pag. 231: Et quia passionis mentionem in sacrificiis omnibus facimus (passio est enim Domini sacrificium quod offerimus) nihil aliud, quam quod ille fecit, facere debemus.

[4]) Pag. 225: Nec potest videri sanguis ejus, quo redempti et vivificati (al. justificati) sumus, esse in calice quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur. Ausdrücklich hebt Cyprian den propitiatorischen Character der Messe hervor, wenn er die Reinigung von der Sünde der Apostasie dem Opfer zuschreibt: Spretis his omnibus atque contemptis, ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis . . . vis infertur corpori ejus et sanguini. Lib. de lapsis pag. 378.

[5]) A. a. O. S. 881.

sein Opfer hinterlassen hat [1]). Darum heißt es, daß der Priester ein wahres und volles Opfer nur darbringt in der Kirche.

In letzterem Satze haben wir bereits eine Idee angedeutet, welcher vor Cyprian kein Vater so prägnanten Ausdruck verliehen hat, die Idee nämlich von der innigen Beziehung des mystischen Christus, der Kirche, zum eucharistischen Christus. Zweimal kommt Cyprian auf diesen Gegenstand zu sprechen. Das eine Mal ist ihm die Kirche symbolisirt durch das dem Wein beigemischte Wasser, das andere Mal durch das eucharistische Element des Brodes. „Weil Christus uns Alle trug, der auch unsere Sünden trug, so sehen wir, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, unter dem Weine aber das Blut Christi gezeigt wird. Wenn aber im Kelche dem Weine Wasser beigemischt wird, dann wird mit Christus das Volk geeinigt, und das Volk der Gläubigen mit demjenigen, an welchen es geglaubt hat, vereinigt und verbunden. Diese Vereinigung und Verbindung des Wassers und Weines wird im Kelche des Herrn so gemischt, daß jene Vermischung nicht mehr von einander getrennt werden kann. Darum wird die Kirche, d. i. das Volk in ihr, das treu und fest in dem beharrt, was es geglaubt hat, nichts zu trennen vermögen von Christus, so daß es stets verharrt und bleibt in ungetheilter Liebe [2])". Wie ferner die vielen Körner ein einziges Brod ausmachen, so bilden auch die vielen Glieder der Kirche in Christus, dem himmlischen Brode, einen einzigen Leib [3]). — Im Opfer der Eucharistie, das ist der herrliche Gedanke dieser Worte, vollzieht sich eine geheimnißvolle Verschmelzung Christi und der Kirche; diese, das niedere Element, wird aufgenommen und gleichsam verschlungen vom höheren Elemente, von Christus; die einzelnen Glieder der Kirche streifen ihre Particularität ab und fügen sich in Christus zu Einem Leibe zusammen; in Glaube und Liebe ergibt sich die Kirche ihrem göttlichen Bräuti-

---

[1]) Daß auch die Gläubigen in gewissem Sinne das Meßopfer darbringen, indem sie ihr subjectives Opfer mit dem des Priesters vereinigen, spricht Cyprian aus, wenn er sagt: Et quando in unum cum fratribus convenimus, et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus etc. De orat. Domin. pag. 415.

[2]) Pag. 229: Nam quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei, in quem credidit, copulatur et conjungitur. Quae copulatio et conjunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini, ut commixtio illa non possit ab invicem separari. Unde et ecclesiam, id est, plebem in ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem nulla res separare poterit a Christo, quo minus haereat et maneat individua dilectio (al. in individua dilectione).

[3]) Pag. 230.

gam und vollzieht mit ihm den Act der Selbstopferung und Selbstentäußerung. Eins geworden aber mit Christus und seinem Opfer, strömt in sie ein die unendliche Fülle des Segens und der Gnade, welche in Christus und seinem Opfer beschlossen ist; der Geist Christi wird ihr Geist, und der Geist Christi und der Kirche wird der Geist der an Christus Glaubenden. Jene wunderbare Kraft, welche die Heiligen der Kirche erzeugt, hat ihre Geburtsstätte auf dem christlichen Altare: dem eucharistischen Christus entquillt der Tod verachtende Muth der Martyrer, der Welt überwindende Sieg der Bekenner, die Fleisch ertödtende Stärke der Jungfrauen; denn sie Alle erfüllt der Geist des Opfers und das ist der Geist Christi. Wo kein eucharistischer Christus und kein Opfer, da keine Heiligen.

Nun erschließt sich uns von selbst, wie sich Cyprian das Verhältniß gedacht hat, in welchem die vollendeten Heiligen, insbesondere die Martyrer zum Opfer der Eucharistie stehen. Wenn ein Martyrer triumphirt, dann kämpft und siegt er in der Kraft des eucharistischen Christus, und er, der für uns einmal den Tod besiegt hat, siegt in uns oft [1]). Daher kommt das Volk zusammen und bringt mit dem Priester das Opfer dar für den Martyrer, d. i. Gott zum Lobe und Danke für die demselben zu Theil gewordene Krone und Herrlichkeit, und am Jahrestage des Martyriums wird das Opfer wiederholt [2]). Wenn Cyprian anderswo sagt, es geschehe die Darbringung des Opfers „ob commemorationem“ [3]), so ist das kein Widerspruch, denn die Bezeugung der Gemeinschaft mit den dahingeschiedenen Streitern ist nicht ausgeschlossen.

Ebenso wurde auch für die übrigen Verstorbenen das Opfer dargebracht, aber für ihre Ruhe. Ein gewisser Victor hatte gegen das Verbot der Vorgänger Cyprians auf dem bischöflichen Stuhle von Carthago einen Cleriker zu seinem Testamentsvollstrecker ernannt, und darum sollte für seine Ruhe das Opfer nicht gefeiert werden, wie jene Bischöfe gleichfalls verordnet hatten. Es muß also Sitte gewesen sein, für die Verstorbenen zu opfern [4]). Zugleich sehen wir hieraus, daß der

---

[1]) Epist. 8. ad martyr. et confess. p. 45.

[2]) Epist. 34. pag. 109. Daß das pro nicht = in utilitatem zu nehmen sei, geht schon daraus hervor, daß die Martyrer bereits in den Himmel eingegangen gedacht werden. Cf. Epist. 77. pag. 330; epist. 26. pag. 84.

[3]) Epist. 37. pag. 116.

[4]) Epist. 66. pag. 246: Antecessores nostri . . . censuerant, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offeretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare. Diese Stelle ist insoferne unan-

Name des Verstorbenen ausdrücklich genannt wurde. Denn es heißt: derjenige verdiene nicht am Altare genannt zu werden, welcher u. s. w., ferner, daß die Kirche schon in der ältesten Zeit das Recht geübt hat, gewisse Personen von der Theilnahme an den kirchlichen Suffragien auszuschließen [1]).

Auch die Namen der Lebenden wurden beim Opfer genannt, sicherlich in der Absicht, um ihnen in besonderer Weise die Früchte des heiligen Opfers zuzuwenden. Die Kirche von Carthago übersandte durch Cyprian den Bischöfen Numidiens zur Loskaufung gefangener Christen eine ansehnliche Summe Geldes, und am Schlusse des Begleitschreibens nennt jener die Namen derjenigen (subdidi nomina singulorum), welche beigesteuert hatten, auf daß ihnen die Bischöfe ihr gutes Werk bei den Opfern und Gebeten vergelten sollten [2]). Zugleich geht daraus hervor, daß auch Abwesenden die Frucht des Opfers zugewendet wurde.

§ 14. Die Väter der späteren Zeit.

Ambrosius spricht sich über unsern Gegenstand an einzelnen Stellen kurz und bündig aus. Im alten Bunde, erklärt er, wurden Lämmer und Kälber geopfert, im neuen Bunde aber wird Christus geopfert, der zugleich Opferpriester ist. Der Zweck des neutestamentlichen Opfers ist die Nachlassung der Sünden [3]). In einem Vorbereitungsgebete zur heiligen Messe, das sich unter den Werken des hl. Ambrosius befindet, wird das Opfer als ein solches bezeichnet, das Gott zu unserm Heile (pro salute nostra) darzubringen befohlen hat [4]). Besonders merkwürdig ist eine Stelle in der Erklärung zu Ps. 38, wo er sagt: Vidimus principem sacerdotem ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum. Sequamur, ut possumus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium, etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio: quia etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur. Imo

---

fechtbar, weil ausdrücklich unterschieden wird zwischen der oblatio der Gläubigen (non offerretur) für den Verstorbenen und dem eigentlichen Opfer.

[1]) S. Kober, der Kirchenbann, S. 243.

[2]) Epist. 60. pag. 216. Cf. epist. 9. pag. 49.

[3]) D. Ambrosii episc. Mediolan. opera. Paris 1569. Offic. lib. 1. cap. 48. T. I. p. 33: Ante agnus offerebatur, offerebatur vitulus, nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat.

[4]) T. IV. p. 1263. Aehnlich nennt er es exhortat. ad virg. in fine (T. I. p. 128): hostiam salutarem per quam peccatum mundi hujus aboletur.

ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur [1]).

Die Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer ist an dieser Stelle mit der wünschenswerthesten Klarheit ausgesprochen; hier wie dort Christus der Opfergegenstand und der Opferpriester, im Meßopfer unsichtbar, aber sichtbar vertreten durch den Priester (manifestatur in nobis), der in der Person Christi das Wort der Heiligung (Consecration) spricht [2]). Nicht der Priester ist es, der dem Opfer seine Kraft und Wirksamkeit verleiht (infirmus merito), sondern der innere Werth des Opfers selbst. Am Kreuze hat Christus sein Blut vergossen für uns, im Opfer der Messe gibt er sich abermals hin für uns, sein Volk (offeramus pro populo). Da er aber am Kreuze sein Blut vergossen hat, uns objectiv zu erlösen, so kann er sich im Opfer der Messe nur hingeben, um uns subjectiv zu erlösen. Der Zweck des Meßopfers ist demnach die Aneignung der am Kreuze erworbenen Erlösung durch das Individuum. Sollen wir aber theilnehmen an der Frucht des Opfers Christi, dann ist es nothwendig, uns selbst Gott vorerst als Opfer hinzugeben [3]).

Ambrosius bestätigt die Darbringung des Opfers für die Verstorbenen ganz zweifellos. Am Schlusse seiner Rede über den Hingang seines Bruders Satyrus empfiehlt er dessen Seele Gott dem Allmächtigen, verspricht für ihn das Opfer darzubringen, und bittet Gott, das Opfer des Priesters gnädig anzunehmen [4]). Einem gewissen Faustinus, der über den Tod seiner Schwester sehr betrübt war, gibt er den Rath, die Dahingeschiedene nicht so fast zu beweinen, als vielmehr durch Gebet zu unterstützen, nicht durch Thränen, sondern durch Opfer Gott ihre Seele zu empfehlen [5]). In der Leichenrede auf den Kaiser Valentinian, der als Katechumen gestorben war, sowie in der auf den Kaiser Theodosius, erklärt er, ihrer beim Opfer und Gebet stets eingedenk zu sein [6]).

---

[1]) In Ps. 38. ennarat. T. IV. p. 1345. Im Commentar zum Lucasevangelium (Lib. I. cap. II. T. V. p. 1627) heißt es geradezu, daß Christus geschlachtet wird: Non enim dubites, assistere angelum, quando Christus assistit, Christus immolatur.

[2]) Ebenso in der zweifelhaften Schrift de sacramentis lib. 4. cap. 4: Sermo Christi hoc conficit sacramentum.

[3]) De Cain et Abel lib. 2. cap. 6. T. IV. p. 946: Hoc est enim vere sacrificium primitivum, quando unusquisque se offert hostiam, et a se incipit.

[4]) De obitu fratris sui Satyri. T. III. p. 465: Tibi nunc omnipotens Deus innoxiam commendo animam, tibi hostiam meam offero, cape propitius ac serenus fraternum munus, sacrificium sacerdotis.

[5]) Lib. 2. epist. 8. ad Faustinum. T. III. p. 523.

[6]) Orat. funebr. de obitu Valent. imperat. T. III. p. 453; de obitu Theodos. imperat. pag. 497.

Was bei den griechischen Vätern von Chrysostomus gesagt worden ist, das gilt bei den lateinischen von Augustin. In seinen zahlreichen Schriften ist wiederholt vom Opfer und dessen Wirksamkeit die Rede, obwohl er sich nirgends in eine principielle und vollständige Erörterung aller hieher bezüglichen Fragen einläßt. Daher sind wir auch hier darauf angewiesen, die einzelnen Aeußerungen in ein geordnetes Ganzes zusammenzustellen.

Die Opfer des alten Testamentes können nicht gedacht werden ohne Beziehung zum Opfer des neuen Testamentes. Umgekehrt gewinnt aber auch das Verständniß des neutestamentlichen Opfers, wenn es im Zusammenhang mit den σκιαὶ τῶν μελλόντων betrachtet wird. Augustin erklärt nun, daß die alttestamentlichen Opfer die Sünder von ihrer Sündhaftigkeit mehr überführten als reinigten [1]. Denn die Asche der rothen Kuh und die Blutbesprengung und die Wiederholung der blutigen Opfer significirte wohl die Nachlassung der Sünden, bewirkte sie aber nicht [2]. Redet man aber doch von einer solchen, so kommt ihnen diese Wirkung nicht an sich zu, sondern mit Rücksicht auf die Dinge, welche die äußeren Opfer symbolisiren [3]. Darunter versteht Augustin ohne Zweifel das innere Opfer eines zerknirschten Herzens, den Reueschmerz, den Glauben an Christus und sein sündetilgendes Opfer, kurz die Opfergesinnung [4]. Die Wirksamkeit der alttestamentlichen Opfer ist also nach unserm Kirchenvater eine solche ex opere operantis.

Den Opfern des alten Bundes succedirte das Opfer Christi, des Mittlers des neuen Bundes, auf welches jene typisch hinwiesen [5]. Um die Bedeutung dieses Opfers recht hervortreten zu lassen, hat es die göttliche Vorsehung in mannigfaltiger Weise vorherverkündet [6]. Dieses ist das Opfer unserer Versöhnung mit Gott [7], unseres Heiles [8], in ihm geschieht

---

[1]) S. Augustini opera. Ed. Maur. Antwerpiae 1700. De peccat. merit. et remiss. lib. 1. cap. 27. n. 54. T. X. p. 20.

[2]) Epist. 149 (al. 59) cap. 1. n. 8. T. II. p. 384.

[3]) In Num. lib. 4. quaest. 25.

[4]) Cf. In Ps. 41. n. 17. T. IV. p. 272; in Ps. 50. n. 21. p. 354; in Ps. 104. n. 14. p. 1172; in Ps. 55. n. 19. p. 394.

[5]) De civit. Dei lib. 17. cap. 20. n. 2. T. VII. p. 366: Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis veteris testamenti, quae immolabantur in umbra futuri . . . Quia pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus ejus offertur, et participantibus ministratur. Cf. in Ps. 74. n. 12. T. IV. p 591.

[6]) Serm. 374. de Epiph. Dom. (al. 67. de div.) n. 3. T. V. p. 1026. De civit. Dei lib. 10. cap. 20.

[7]) De trinit. lib. 4. cap. 14. T. VIII. p. 583.

[8]) Contr. Crescon. lib. 1. cap. 25. T. IX. p. 274.

die wahre und wirkliche Nachlassung der Sünden [1]), sowohl aller derjenigen, welche im Sakramente der Taufe getilgt werden, als auch jener, welche nachher aus menschlicher Schwäche sich einschleichen [2]); es ist das Opfer, in welchem Christus, sich selbst dahingebend, durch Vergießung seines Blutes uns erlöst und zu Gliedern seines Leibes gemacht hat, damit in ihm auch wir Christus wären [3]).

Das Opfer Christi am Kreuze dauert aber fort im Opfer der Eucharistie. Dies spricht Augustin aus, wenn er unter dem Einen Opfer, welches er durch die alttestamentlichen Opfer präfigurirt sein läßt, letzteres ebenso wie ersteres versteht. Denn, sagt er, das Opfer des Leibes und Blutes wurde vor der Ankunft Christi durch vorbildliche Opfer verheißen, wurde im Leiden Christi in Wahrheit dargebracht und wird nach der Auffahrt Christi als Gedächtnißopfer gefeiert [4]). Das Eine Opfer Christi bringt jetzt das geistige Israel dar [5]), und zwar auf der ganzen Erde, wie schon der Prophet vorherverkündet hat [6]). Obwohl Christus nur einmal geschlachtet worden ist, so wird er doch täglich für das Volk geopfert [7]).

Ist nun aber das eucharistische Opfer identisch mit dem am Kreuze vollbrachten, dann müssen auch die Wirkungen beiderseits die nämlichen sein, nur mit dem Unterschiede, daß durch die tägliche Darbringung des eucharistischen Opfers für uns die im Kreuzesopfer objectiv gewonnene Versöhnung dem Einzelnen applicirt, und die dort im Allgemeinen vollzogene Concorporation der Menschheit mit Christus am Individuum durchgeführt wird. In der That ist es schwer zu unterscheiden, welches Opfer Augustin meint, das Kreuzesopfer oder das eucharistische, wenn er die Reconciliation des Sünders mit Gott vom „sacrificium singulare" prädi-

---

[1]) In Levit. lib. 3. quaest. 57. n. 4. T. III. p. 386.

[2]) Contr. duas epist. Pelag. lib. 3. cap. 6. T. X. p. 302.

[3]) In Ps. 26. enarrat. II. n. 2. T. IV. p. 89: Sacrificium obtulit Deo non aliud quam se ipsum. Non enim inveniret praeter se mundissimam rationalem victimam, tamquam agnus immaculatus fuso sanguine suo redimens nos, concorporans nos sibi, faciens nos membras sua, ut in illo et nos Christus essemus.

[4]) Contr. Faust. lib. 20. cap. 21. T. VIII. p. 247: Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur. Cf. lib. 6. cap. 5. p. 147.

[5]) Contr. adversar. legis et prophet. lib. 1. cap. 20. n. 39. T. VIII. p. 404.

[6]) In Ps. 33. enarr. I. n. 5. T. IV. p. 158; in Ps. 106. n. 13. p. 908; de civit. Dei lib. 10. cap. 20.

[7]) Epist. 98 (al. 23.) ad Bonifac. n. 9. T. II. p. 202.

cirt [1]); die Schwierigkeit verschwindet aber, wenn man objective und subjective Erlösung auseinander hält.

Was Augustin von der objectiven Wirksamkeit der Sakramente sagt [2]), das lehrt er auch vom Opfer. In seinen polemischen Schriften gegen die Donatisten spricht er sich wiederholt dahin aus, daß die Giltigkeit und Wirksamkeit des Opfers nicht von der ethischen Beschaffenheit des Priesters abhänge. Das Opfer wirkt also ex opere operato. Gegen Parmenius, welcher sich auf Isai. 66, 3 und Sprüchw. 21, 27 berufen hatte, hebt Augustin hervor, ein schlechter Bischof oder Priester schade den Guten nicht, da ja unser Hoherpriester zur Rechten des Vaters sitzend für uns fürbitte [3]). Der Gottlosen Opfer schade nur denen selbst, welche gottlos opfern. Denn das Opfer sei ein und dasselbe wegen des Namens des Herrn, der angerufen wird, und immer heilig [4]).

Weil das neutestamentliche Opfer die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer ist, so vereinigt es in sich alle Arten von Opfern, die es im alten Testamente gegeben. Es ist Lob- und Dankopfer [5]), Sühn- und Bittopfer [6]). Insoferne das Opfer zur Ehre und Verherrlichung Gottes dient, bezieht es sich allerdings zunächst auf Gott, kommt aber in letzter Instanz doch uns selbst zu Gute. Denn Gott bedarf unserer Opfer nicht, darum nützt wie jedes Opfer überhaupt [7]), so auch speciell das Opfer der Latrie, nicht Gott, sondern uns: Nobis enim prodest colere Deum, non ipsi Deo [8]). Daß die Kirche die Bitte um Vergebung der Sünden (Sühnopfer) und um Erlangung jeglicher Gnade (Bittopfer) mit der eucharistischen Feier verbindet, hat seinen Grund in der Anwesenheit des Urhebers unserer Versöhnung und der Quelle aller Gnade, und sie darf um so

---

[1]) Contr. duas epist. Pelag. lib. 3. cap. 6. T. X. p. 302.

[2]) Epist. 87 (al. 164) ad Emerit. n. 9. T. II. p. 160; epist. 43 (al. 162) cap. 8. n. 24. p. 75. In Joh. tract. 5. n. 5.

[3]) Contr. epist. Parmen. lib. 2. cap. 5. T. IX. p. 21.

[4]) L. c. cap. 6: Sacrificia ergo impiorum eis ipsis oberunt qui offerunt impie. Nam unum atque idem sacrificium propter nomen Domini quod invocatur, et semper sanctum est. Cf. contr. lit. Petil. lib. 2. cap. 52. T. IX. p. 173; cap. 30. p. 161. Lib. quaest. Num. quaest. 30.

[5]) Contr. adversar. legis et prophet. lib. 1. cap. 18. T. VIII. p. 403.

[6]) De civit. Dei lib. 20. cap. 26. n. 1. T. VII. p. 461; in Levit. lib. 3. quaest. 4. T. III. p. 368. Daß Augustin die Messe als propitiatorisches Opfer betrachtet, geht auch daraus hervor, daß er der himmlischen Kirche ein sühnendes Opfer abspricht, weil es dort nichts mehr zu reinigen gibt (de civit. Dei lib. 20. cap. 25). Ein Beispiel der impetratorischen Wirksamkeit des M. O. s. de civit. Dei l. 22. c. 8. n. 6.

[7]) Epist. 138. (al. 5.) ad Marcell. cap. 1. n. 6. T. II. p. 313. De civit. Dei lib. 10. cap. 16. n. 2; lib. 19. cap. 24.

[8]) Epist. 102. (al. 49.) ad Deo gratias quaest. 3. n. 17. T. II. p. 212.

mehr auf Erhörung rechnen, als mit dem Opfer Christi auf's innigste ihr Selbstopfer vereinigt ist. Denn die Kirche, der mystische Leib Christi, bringt sich mit ihrem Haupte Gott zum Opfer dar [1]). Der Einzelne aber, gliedlich schon beschlossen im geheimnißvollen Opferleibe der Kirche, kreuziget sich mit Christus und schlachtet sich Gott zum Opfer [2]); aus seinem Herzenskämmerlein langt er den Weihrauch des Lobes hervor und aus dem Schatze seines guten Gewissens das Opfer des Glaubens, Alles aber, was er hervorholt, zündet er an mit dem Feuer der Liebe [3]).

Das Opfer kann dargebracht werden für alle jene, welche Glieder am Leibe Christi sind oder werden sollen. Das ist die durchschlagende Idee beim hl. Augustin. Quis enim offerat corpus Christi, nisi pro eis qui membra sunt Christi [4])? steht ihm axiomatisch fest. Er meint dies jedoch von den Verstorbenen [5]), und darum sind von der Theilnahme an der Wirksamkeit des Opfers von vornherein die Verdammten und die ohne Taufe Gestorbenen ausgeschlossen, da diese weder factisch noch intentionell dem Leib Christi angehören. Für jene, bemerkt er einmal, die ohne Taufe dahingeschieden sind, welchen Alters sie auch sein mögen, das Opfer des Leibes und Blutes Christi darzubringen, sei eine Concession, die man ohne Verletzung des katholischen Dogmas und der kirchlichen Praxis nimmermehr machen könne (quod salva fide catholica et ecclesiastica regula nulla ratione conceditur) [6]), sei eine ganz neue und wider die

---

[1]) De civit. Dei lib. 10. cap. 20. T. VII. p. 195: Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. So die Mauriner Ausgabe. Andere Editionen haben statt dessen die schöne Lesart: Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, cum ipsius corporis ipse sit caput, et ipsius capitis ipsa sit corpus, tam ipsa per ipsum, quam ipse per ipsam suetus offerri. Cf. Epist. 187 (al. 57). cap. 6. n. 20. T. II. p. 521. De civit. Dei lib. 10. cap. 6.

[2]) In Ps. 140. n. 14. T. IV. p. 1172; in Ps. 4. n. 7. p. 11.

[3]) In ps. 55. n. 19. T. IV. p. 394: De cordis arca profer laudis incensum, de cellario bonae conscientiae profer sacrificium fidei. Quidquid profers, accende caritate. Cf. de civit. Dei lib. 10. cap. 3.

[4]) De anima et ejus origine lib. 1. cap. 9. n. 10. T. X. p. 228.

[5]) Von den Lebenden will er Niemand der liturgischen Commemoration beraubt wissen, auch nicht die Ungläubigen und Katechumenen, so ist es kirchliche Praxis. Epist. 217 (al. 107) ad Vital. n. 2. T. II. p. 608. Epist. 149 (al. 59) ad Paulin. cap. 2. n. 17. p. 386. Hier gibt er auch das Motiv an, wenn er sagt, daß die Glieder Christi aus jeder Menschengattung zu sammeln seien. — Excommunicirte verloren das Recht der Namensnennung bei Verlesung der Diptychen (epist. 78 [al. 137]. n. 4. p. 139), vom Privatgebet aber waren sie nicht ausgeschlossen (contr. epist. Parmen. l. 3. c. 1. n. 3. T. IX. p. 37).

[6]) De anima et ejus origine lib. 1. cap. 11. n. 13. T. X. p. 229.

Autorität und Disciplin der ganzen Kirche verstoßende Ansicht[1]). Für alle Wiedergeborenen aber[2]), für alle in der christkatholischen Gemeinschaft Verstorbenen[3]) muß man Opfer und Gebete darbringen. Mag nun das der Einzelne mit besonderem Eifer für seine Angehörigen thun, die Kirche, die barmherzige Mutter Aller, schließt in ihre Commemoration Alle ein, wenn sie auch ihre Namen nicht nennt[4]). Daraus sehen wir auch, daß Einzelne namentlich genannt wurden[5]). Einen wirklichen Nutzen haben aber vom Opfer nur jene Seelen, welche sich im Leben hiezu disponirt und ein Anrecht darauf erworben haben[6]).

Die Sitte für die Verstorbenen zu opfern, findet Augustin in der hl. Schrift begründet (II. Mach. 12, 43 f.), und durch das Ansehen der ganzen Kirche verbürgt[7]). Anderswo bezeichnet er das Nämliche als eine von den Vätern überkommene und von der ganzen Kirche geübte Observanz[8]).

In engste Beziehung zum Opfer wurden auch die Heiligen gesetzt. Kein Vater hat so klar die hier geltenden Grundsätze der Kirche zum Ausdrucke gebracht wie Augustin. Die Heiligen stehen weder so hoch, daß ihnen das Opfer dargebracht wird, noch stehen sie so tief, daß es für sie, d. i. zu ihrem Heil und Nutzen gefeiert wird[9]). Es wäre ge-

---

[1]) L. c. lib. 3. cap. 12. p. 253.

[2]) De cura pro mort. ger. cap. 18. T. VI. p. 387.

[3]) L. c. cap. 4. T. VI. p. 379.

[4]) L. c.: Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum: quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit Ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes aut filii, aut quicunque cognati vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi.

[5]) Cf. contr. epist. Parmen. lib. 3. cap. 6. n. 29. T. IX. p. 51; de sancta virginitate c. 31.

[6]) Enchirid. cap. 110. T. VI. p. 174: Etiam hoc meritum sibi quisque cum in corpore viveret comparavit, ut ei possent ista (sc. sacrificia etc.) prodesse. Non enim omnibus prosunt: et quare non omnibus, nisi propter differentiam vitae quam quisque gessit in corpore.

[7]) De cura pro mort. ger. cap. 1. n. 3. T. VI. p. 377.

[8]) Serm. 172 (al. 32. de verb. Apost.) cap. 2. n. 2. T. V. p. 576. Augustin berichtet auch von wirklicher Darbringung des Opfers für Dahingeschiedene. So verlangte sterbend seine Mutter Monika nichts Anderes als das Gedenken am Altare des Herrn (Conf. lib. 9. cap. 11. n. 27), und nach ihrem Tode wurde das sacrificium pretii nostri für sie dargebracht (lib. 9. cap. 12. n. 32). Wie Possidius im Leben des hl. Augustin erzählt (cap. 31), wurde auch für ihn nach seinem Hingange das Opfer gefeiert. Ueber die Exequien am dritten Tage nach dem Tode eines Verstorbenen s. den Brief des afrikanischen Bischofs Evodius an Aug. Epist. 158 (258) n. 2. T. II p. 425.

[9]) Contr. Faust. lib. 20. cap. 21. T. VIII. p. 246; de civit. Dei lib. 8. cap. 27. n. 1; lib. 22. cap. 10.

radezu ein Unrecht, wenn man für einen Martyrer beten wollte: Injuria est pro Martyre orare [1]). Der Zweck der Darbringung des Opfers in Bezug auf die Heiligen, welche in der Nachahmung des leidenden Christus geopfert und gekrönt worden sind [2]), ist vielmehr der, sie zu ehren und Gott für ihren Sieg zu danken, uns selbst aber zur Nachahmung anzuspornen und ihre Fürbitte zu erlangen. [3]).

An Augustin reihen wir von lateinischen Vätern noch zwei Zierden der abendländischen und speciell der römischen Kirche an: Leo den Großen und Gregor den Großen.

Leo nennt das Kreuz, d. i. das Kreuzesopfer, die Quelle aller Segnungen und die Ursache aller Gnaden. Indem er nun sofort für dieses das Opfer des Leibes und Blutes Christi setzt, gibt er nicht undeutlich zu verstehen, daß das Meßopfer den Gläubigen die Erlösungsgnade vermittelt. Erfüllend die alttestamentlichen Vorbilder tilgt das Opfer der Eucharistie, in welchem das Lamm Gottes dahingegeben wird, (in secundärer Weise) die Sünden der Welt. In ihm ruht zugleich auch die höhere Würde und Bedeutung des christlichen Priesterthums und die Einheit des neutestamentlichen Gottesreiches [4]).

Wir führen hier auch eine Stelle an aus der Schrift de vocatione gentium, weil sie unter den Werken des hl. Leo aufgeführt zu werden pflegt. Sie verbreitet sich über I. Tim. 2, 1 f. Wie schon öfter erwähnt, wird die hier vom Apostel gegebene Mahnung nach der Erklärung der Väter im liturgischen Fürbittgebet erfüllt. Die Kirche, heißt es am betreffenden Orte, betet allenthalben zu Gott nicht blos für die Heiligen (Christen) und in Christus bereits Wiedergeborenen, sondern auch für alle Ungläubigen und Feinde des Kreuzes Christi, für alle Götzendiener, für alle welche Christus in seinen Gliedern verfolgen, für die Juden, deren Blind-

---

[1]) Serm. 159. (al. 17. de verb. Apost.) cap. 1. T. V. p. 533.

[2]) Conf. lib. 6. cap. 2. T. I. p. 87.

[3]) Außer den angeführten Stellen noch: de vera relig. cap. 52. n. 108 T. I. p. 587. Kliefoth meint freilich, daß damit allem Aberglauben und Mißbrauch die Thüre aufgethan war (Bd. 5. S. 169).

[4]) S. Leonis Magni opera. Ed. Ballerini. Venet. 1753. Serm. 59 (8. de pass. Dom.) cap. 8. T. I. p. 228: Nunc etenim et ordo clarior Levitarum, et dignitas amplior Seniorum, et sacratior est unctio sacerdotum: quia Crux tua omnium fons benedictionum, omnium est causa gratiarum: per quam credentibus datur virtus de infirmitate, gloria de opprobrio, vita de morte. Nunc etiam carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum, una corporis et sanguinis tui implet oblatio, quoniam tu es verus agnus Dei, qui tollis peccata mundi: et ita in te universa perficis mysteria, ut sicut unum est pro omni victima sacrificium, ita unum de omni gente sit regnum.

heit das Licht des Evangeliums nicht leuchtet, für die Häretiker und Schismatiker, die von der Einheit des Glaubens und der Liebe ferne sind [1]). Die Uebereinstimmung dieses Gebetes mit dem Fürbittgebet in den alten Liturgien springt in die Augen.

Gregor der Große sieht im Opfer der Eucharistie eine Wiederholung des Kreuzesopfers. Obwohl Christus, von den Todten auferstanden, nicht mehr sterben kann, so wird er doch im eucharistischen Opfer in nachahmlicher Weise geopfert. Weil nun aber dieses eine unblutige Erneuerung des Leidens Christi ist, so ist seine hauptsächlichste Wirkung die Vergebung der Sünden [2]), in ihm wird die Schuld erlassen [3]), und darum heißt es mit Recht hostia placationis [4]).

Die Darbringung des Opfers für die Verstorbenen bezeugt auch Gregor, und zwar so zweifellos, daß er seinerzeit von den sog. Reformatoren als der Erste bezeichnet wurde, der diese Sitte berichtet [5]). Er weiß mehrere wunderbare Begebenheiten als Wirkungen des eucharistischen Opfers zu erzählen [6]). Hier tritt er dann freilich nicht mehr als Zeuge der fides catholica auf, sondern spricht seine Privatüberzeugung aus, eine Unterscheidung, welche die Gegner der Kirche gerade mit Beziehung auf diese Erzählungen nicht beachten [7]). Uebrigens ließen sich aus älteren Kirchenschriftstellern ähnliche wunderbare Erfolge anführen.

Gregor dringt stets auf die subjective Mitthätigkeit der Gläubigen bei der Feier des Opfers, wenn sie sich der Früchte desselben theilhaft machen wollen [8]).

---

[1]) De vocat. gent. lib. 1. cap. 12. T. II. p. 185.

[2]) S. Gregorii Magni opera. Ed. Maur. Paris. 1705. Dialog. lib. 4. cap. 58: Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semetipso immortaliter et incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur ... Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Hom. 37. cap. 7: Quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.

[3]) In Ezech. lib. 1. hom. 8. n. 9.

[4]) Hom. 37. cap. 9. Cf. Moral. lib. 35. cap. 8. n. 12.

[5]) Cf. Bellarmin de Missa lib. 2. cap. 7.

[6]) Hom. 37. cap. 8. Dialog. lib. 4. cap. 55. 57.

[7]) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, S. 1053, und Bellarmin de purgatorio lib. 2. cap. 8.

[8]) Dialog. lib. 4. cap. 59: Necesse est, ut cum haec agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus: quia qui passionis Dominicae mysteria celebramus,

Insoferne zwei Sakramentarien der römischen Kirche mit dem Namen Leo's und Gregor's geschmückt sind, sind beide schon früher berücksichtigt worden.

Dritter Abschnitt.

Die Periode des Mittelalters und der folgenden Zeit.

§ 15. Die mittelalterlichen Theologen.

Während der patristischen Periode die Aufgabe zufiel, die christologischen und anthropologischen Dogmen wissenschaftlich zu durchdringen und auszugestalten, hat die Theologie des Mittelalters das unbestreitbare Verdienst, die Lehre von den Sakramenten durchforscht und ausgebildet zu haben. Zwar haben sich auch die Väter vielfach mit diesem Gegenstand beschäftigt, aber zur systematischen Durchbildung gelangte die Lehre von den Sakramenten erst bei den Theologen des Mittelalters.

Was von den Sakramenten im Allgemeinen gesagt worden ist, das gilt von der Eucharistie im Besonderen. Indeß wurde der Unterschied zwischen dem Sakrament und dem Opfer der Eucharistie äußerlich nicht scharf auseinander gehalten, was sich insbesondere bei der Darstellung der Wirkungen der Eucharistie zeigt. Auch der hl. Thomas handelt davon promiscae [1]). Von der Eucharistie als Sakrament spricht er eigentlich und ausführlich, von der Eucharistie als Opfer nur nebenbei und ganz kurz — incidenter et brevissime sagt Suarez [2]).

Die Behandlung der Frage über die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers, wie sie sich bei den scholastischen Theologen des Mittelalters findet, ruht auf der Lehre der Väter, ist eine consequente Weiterentwicklung dieser. Die hier interessirenden Detailfragen fanden bei ihnen eine zwar knappe, aber doch gründliche Lösung. Ein Fortschritt läßt sich, namentlich in der Blüthezeit der scholastischen Theologie, nicht verkennen.

Im Allgemeinen tritt der propitiatorische und impetratorische Character des Meßopfers in den Vordergrund. Alexander

---

debemus imitari quod agimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus.

1) Summa theologica P. III. q. 79. In 4. sent. dist. 12. 13.

2) Comment. in 3. P. Thom. Tom. IV. disp. 73. Prooem.

von Hales hält bereits eine genaue Ordnung ein, indem er die Fragen aufwirft und zu lösen sucht, ob durch die Eucharistie die läßlichen und schweren Sünden erlassen werden, ob man durch dieselbe Vermehrung der Tugenden und bez. die actuellen Gnaden zu deren Vermehrung erlange [1]). Sacrificium propter peccata quotidiana ist ein Satz, der in dieser oder einer ähnlichen Form bei allen Theologen wiederkehrt [2]).

Vielfach verband sich die Frage über den Gegenstand mit der Frage über die Art und Weise der Wirksamkeit des eucharistischen Opfers. Den Anlaß dazu gab in der Regel die Erörterung des Verhältnisses zwischen dem Opfer des neuen Bundes und den vorchristlichen Opfern. Hugo von St. Victor stellt hier einen ganz allgemeinen Canon auf, indem er sagt, daß die Wirksamkeit des Opfers in den verschiedenen Offenbarungsstadien eine verschiedene sei und zwar um so größer, je später die Offenbarung [3]). Von den vorchristlichen Opfern im Besonderen sagt er, daß sie im Gegensatz zum neutestamentlichen Opfer die Verzeihung der Sünden nur mittels des Glaubens (fide mediante) bewirkten, und zwar mittels des Glaubens, der in Liebe thätig ist (sola fide ex dilectione operante) [4]). Diese Ansicht macht der hl. Bonaventura zu der seinigen und bemerkt, der Unterschied der Sakramente des neuen und des alten Bundes bestehe darin, daß diese die Rechtfertigung ex opere operato per se bewirken, was jene nur per accidens thaten. Das Wort „Sakrament" nimmt er aber im weiteren Sinne, insoferne es auch das Opfer in sich begreift [5]). Uebrigens hatte schon vor ihm Wilhelm von Auxerre den Unterschied der Wirksamkeit der alt- und neutestamentlichen Sakramente, zu welchen auch das Opfer gehört, in die Formel gefaßt, daß jene zwar quantum ad opus operans gerecht machten, keineswegs aber quantum ad opus operatum [6]). Diese Ausdrucksweise war den scholastischen Theologen sehr geläufig. Sie findet sich bei Alexander von Hales [7]), Albertus Magnus [8]), Thomas von

---

[1]) Summa theologica P. IV. q. 4. m. 1. 2.

[2]) Cf. Pasch. Radb. de corp. et sang. Domin. c. 9. Petr. Venerab. contr. Petrobrusianos, Max. Bibl. PP. T. XXII. p. 1066. Algerus de sacr. corp. et sang. Domin. l. 1. c. 16. M. B. T. XXI. p. 268. Petr. Lomb. Sentent. l. 4. d. 13. Alanus ab insulis de art. cath. fid. l. 4. c. 3. u. s. f.

[3]) De sacram. Christ. fid. l. 1. p. 2. c. 1: Et in his semper quae tempore posteriora fuerunt, effectu gratiae spiritualis digniora inveniuntur.

[4]) De sacram. leg. nat. et script. Edit. Migne T. II. p. 37. De sacr. fid. Christ. l. 1. p. 11. c. 6. Cf. Summa sentent. Tract. 4. c. 1.

[5]) In 4. d. 1. p. 1. a. 1. q. 5; p. 2. a. 1. q. 3.

[6]) Summa aurea l. 4. a. 2.

[7]) Summa theol. P. IV. q. 3. m. 4. a. 1.

[8]) In 4. d. 1. a. 8. 9.

Aquin [1]), Duns Scotus [2]). Eine Folge der Anerkennung der Wirksamkeit des neutestamentlichen Opfers ex opere operato war, daß man den Werth desselben nicht wesentlich, sondern nur accidentell von der moralischen Beschaffenheit des opfernden Priesters abhängig sein ließ. Daher denn die bei den Theologen stets wiederkehrende Frage: An missa boni sacerdotis sit melior quam missa mali sacerdotis, in dem eben erwähnten Sinne entschieden wird.

Es war Lehre der Theologen des Mittelalters, daß das Meßopfer im Allgemeinen allen Menschen nütze und für sie dargebracht werden könne. Inwiefern die Kirche von dieser Regel Ausnahmen statuirte, wird sich weiter unten zeigen. Uebrigens tauchte schon in dieser Periode bei Einzelnen die Frage auf, die sich später wiederholte, ob nämlich das Meßopfer für einen Einzelnen dargebracht diesem mehr nütze, als wenn es für Mehrere dargebracht wird.

§ 16. Die mittelalterlichen Liturgiker.

Die Liturgiker des Mittelalters [3]) verfolgen selbstverständlich nicht den Zweck, theoretische Erörterungen über das Opfer und dessen Wirksamkeit anzustellen. Indeß enthalten ihre Schriften mitunter treffliche Gedanken, namentlich in der Exposition des Meßkanons. Sie leiden jedoch alle an einer gewissen Gleichförmigkeit und stimmen in ihren Erklärungen oft wörtlich überein. Diese werden sehr häufig mit den Worten der Väter gegeben. Außerdem sind die mittelalterlichen Liturgiker noch bedeutsam durch die Bezeugung der zu ihrer Zeit herrschenden Kirchenpraxis. Das größte Ansehen unter allen diesen Schriftstellern behauptete, selbst bis in's 16. Jahrhundert hinein, Wilhelm Durandus († 1296) durch sein „Rationale divinorum officiorum", in welchem die Leistungen der früheren Autoren sorgfältig verwerthet sind [4]).

Es mag nicht unpassend erscheinen, aus der langen Reihe der mittelalterlichen Liturgiker Einen besonders herauszuheben und ihn mit seinen eigenen Worten erklären zu lassen, wie Absicht und Zweck der

---

[1]) In 4. d. 1. q. 1. a. 5.

[2]) In 4. d. 13. q. 2.

[3]) Eine Aufzählung derselben mit kurzer Kritik s. bei Lüft, Liturgik, Mainz 1844. Bd. 1. S. 21 f. Sie finden sich in der Sammlung von Hittorp, de cath. eccles. divinis officiis ac mysteriis. Romae 1591, zum Theil auch in der Max. Bibl. V. P. Lugduni 1677.

[4]) Vgl. Kössing a. a. O. S. 192. Aus späterer Zeit verdient wenigstens Gabriel Biel genannt zu werden, in dessen „S. Canonis Missae expositio" eine Fülle dogmatisch-theologischen Inhalts niedergelegt ist.

Darbringung des Opfers in den Gebeten des Meßkanons selbst ausgesprochen ist. Wir wählen hiezu den eben genannten Durandus. Er schreibt: „Wir haben hier zu untersuchen, wem, für wen, wie und warum wir das Opfer des Altars darbringen müssen. Und zwar können wir diese vier Punkte aus dem Kanon selbst evident erschließen. Wem? Gott allein, d. i. der untheilbaren Dreieinigkeit. Für wen? Für die heilige katholische Kirche, d. i. für alle Rechtgläubigen. Wie? in einem Glauben, d. i. in der Gemeinschaft der Heiligen. Warum? zur Erlangung leiblicher, geistiger und ewiger Güter, aber wegen Gott. Das Erste ist enthalten dort: Tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero. Das Zweite dort: Pro Ecclesia tua sancta catholica. Das Dritte dort: Communicantes et memoriam venerantes. Das Vierte dort: Pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae. Das Opfer des Lobes wird also dargebracht, generaliter für Alle und specialiter für Einzelne, d. i. für Vorgesetzte und Untergebene, für Männer und Frauen, für Priester und Umstehende, für uns und die Unsrigen. Für Vorgesetzte und Untergebene dort: Una cum famulo tuo Papa nostro et omnibus orthodoxis. Für Männer und Frauen dort: Memento, Domine, famulorum et famularum. Für Priester und Umstehende dort: Omnium circumstantium et qui tibi offerunt hoc sacrificium. Für uns und die Unsrigen dort: Pro se suisque omnibus [1]).

Zu „pro redemptione animarum suarum etc." bemerkt er: „Nicht als ob sie opfern wegen zeitlichen Gewinnes oder Strebens nach irdischen Gütern, sondern für die Hoffnung ihres Heiles und ihrer Wohlfahrt, d. i. für das zu hoffende Heil und die zu hoffende Wohlfahrt, denn durch die Hoffnung sind wir gerettet. Sie opfern für das Heil der Seele und die Wohlfahrt des Leibes, denn beiderlei Heil ist von jenem, welcher sagt: Salus populi ego sum. Aber beiderlei Heil, der Seele und des Leibes, entspringt aus der Erlösung der Seele und der Verzeihung der Sünde; so entsteht aber auch umgekehrt beiderlei Krankheit, der Seele und des Leibes, aus dem Reat der Sünde (Joh. 5, 14). Drei Klassen von Gütern sind es also, leibliche, geistige und ewige, d. i. niedere, mittlere und höhere, für welche der Priester opfert. Für leibliche, nämlich für die Wohlfahrt; für geistige, nämlich für die Erlösung; für ewige, nämlich für das Heil [2])."

---

[1]) Rationale divin. offic. l. 4. c. 36. n. 14.

[2]) L. c. cap. 37. n. 5. 6.

§ 17. Die Darbringung des Opfers für die Verstorbenen.

Mit Ausnahme der Petrobrusianer[1]) und Waldenser[2]) wurde im Mittelalter der Nutzen der Darbringung des Opfers für die Verstorbenen von Niemand geleugnet. Es war diese Sitte den Christen so heilig, daß das Zurückbehalten der Oblationen für die Todten, also die Hintertreibung des Opfers für sie, selbst mit Excommunication bestraft wurde[3]). Wie die Väter, so bezeichnen auch die Schriftsteller des Mittelalters die Sitte, für die Dahingeschiedenen das Opfer darzubringen, wegen ihrer allgemeinen Verbreitung als eine apostolische Tradition[4]). Innerlich wird diese Gewohnheit gerechtfertigt durch den Hinweis auf das Blut Christi, das für Lebende und Todte geflossen ist und fließt zur Vergebung der Sünden[5]).

War es auch strenge Vorschrift, jeden Tag der Verstorbenen im Allgemeinen zu gedenken[6]), so gab es doch bestimmte Tage, an welchen für Einzelne in besonderer Weise das Opfer dargebracht wurde. Solche Tage waren der Tag des Begräbnisses, der dritte, siebente, neunte, dreißigste und der Jahrestag des Todes. Am neunten Tage nach dem Tode für Verstorbene das heilige Opfer zu feiern, wollen Alcuin[7]) und Amalarius[8]) als heidnische Nachahmung nicht gutheißen, indeß selbst in der römischen Kirche herrschte diese Sitte[9]). Man ermangelte nicht für diese Tage alttestamentliche Typen anzuführen oder mystische Beziehungen in ihnen zu suchen, z. B. weil der Herr am dritten Tage auferstand, in

---

[1]) Petr. Venerab. contr. Petrobrus. haeret. Max. Bibl. V. P. T. XXII. p. 1069.

[2]) Ermengardus contr. Waldenses cap. 17. Max. Bibl. T. XXIV. p. 1614. Vgl. das von Innocenz III. den zur Kirche zurückgekehrten Waldensern vorgeschriebene Glaubensbekenntniß bei Denzinger, Enchirid. ed. IV. p. 162.

[3]) Conc. Matiscon. (a. 581.) can. 4. Hard. III, 452.

[4]) Isid. Hispal. de eccles. offic. l. 1. c. 18. Rabanus Maurus de institut. clericor. l. 2. c. 4. Etherius Uxamens. adv. Elipandum l. 1. M. B. T. XXIII. p. 372. Hugo Etherian. de animarum regressu c. 14. M. B. T. XXII. p. 1187. u. s. f.

[5]) Florus diac. de act. Missar. M. B. T. XV. p. 79. Remig. Antissiod. de celebrat. Missar. M. B. T. XVI. p. 958. Alcuin. de divin. offic. bei Hittorp. p. 75.

[6]) Conc. Cabillon. (a. 813) can. 39. Hard. IV, 1038. An Sonntagen und höheren Festen scheint das Memento mortuorum da und dort ausgefallen zu sein. Vgl. Gemma animae l. 1. c. 107. M. B. T. XX. p. 1061. Amalarius de eccles. offic. l. 4. c. 42.

[7]) De divin. offic. bei Hittorp pag. 80.

[8]) De eccles. offic. l. 4. c. 42.

[9]) Theod. Cantuar. episcop. cap. 90. Hard. III, 1777.

der neunten Stunde seinen Geist aufgab, die Kinder Israels den Moses dreißig Tage betrauerten [1]).

So sehr man im Allgemeinen daran festhielt, daß das Meßopfer für alle Verstorbenen dargebracht werden könne und solle, so hat doch die kirchliche Disciplin für gewisse Menschengattungen eine Ausnahme festgesetzt, wenn dieselbe auch nicht überall in der nämlichen Ausdehnung und Consequenz beobachtet worden ist, wie wir sehen werden.

Bezüglich der Selbstmörder und Hingerichteten verordnete die Synode von Braga (in Spanien), daß für sie beim Opfer keine Commemoration geschehen dürfe und ihre Leiber nicht mit Psalmengesang begraben werden sollen [2]). Die nämliche Verordnung findet sich auch in zwei Pönitentialbüchern aus dem neunten Jahrhundert [3]). Auch zwei Päpste, Gregor III. [4]) und Nicolaus I., entschieden in diesem Sinne. Der Letztere erklärte in dem Antwortschreiben auf die Anfragen der Bulgaren, daß Selbstmörder weder ein kirchliches Begräbniß erhalten sollen, noch das Opfer für sie dargebracht werden dürfe [5]). Milder als die Synode von Braga verfuhr mit den Hingerichteten das Concil von Orleans, welches die Darbringung des Opfers für sie gestattet [6]). Dasselbe that die Synode von Mainz unter Rabanus Maurus, jedoch mit der Restriction, wenn der Hingerichtete seine Sünden gebeichtet hat [7]), und einige Jahre später eine Synode in Worms [8]). Bezüglich der Selbstmörder führen wir noch eine Verordnung des Bischofs Theodor von Canterbury (c. 700) an, welche besagt, daß es nicht erlaubt sei, für sie Messe zu lesen, wohl aber für sie (privatim) zu beten und Almosen zu geben [9]).

Das schärfere Verfahren gegen die Selbstmörder ist erklärlich.

---

[1]) Poenitentiale Cummeani § 14, bei Wasserschleben, die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851. S. 493. Eine eigenthümliche Auffassung enthält das Pönitentiale des Pseudo-Theodor aus dem neunten Jahrhundert, wenn es daselbst heißt, daß wir am dritten Tage für die in Gedanken, im Leben und mit dem Verstande begangenen Sünden opfern, am siebten für die Sünden des Leibes. Wasserschleben a. a. O. S. 613.

[2]) Conc. Bracar. (a. 561) cap. 16. Hard III, 351. Cf. Respons. canon. Timothei episcop. Alexandr. Hard. I, 1195.

[3]) Poenitentiale Pseudo-Gregorii III. cap. 32. und Valicellanum I. cap. 16. Wasserschleben a. a. O. S. 545. 550.

[4]) Judicia congrua poenitentibus n. 32. Hard. III, 1878.

[5]) Ad consulta Bulgarorum n. 98. Hard. V, 382.

[6]) Conc. Aurelian (a. 533) can. 15. Hard. II, 1175.

[7]) Conc. Mogunt. (a. 847) cap. 27. Hard. V, 13.

[8]) Conc. Wormat. (a. 868) can. 80. Hard. V, 748.

[9]) Theod. Cantuar. episcop. cap. 63. Hard. III, 1776.

Thomassin bemerkt dazu, die Vorsteher der Kirche mußten voraussetzen, daß diejenigen, welche sich mit dem Leben auch die Zeit zur Buße genommen hätten, ebenso wenig der kirchlichen Gemeinschaft wie der Seligkeit des Himmels theilhaft werden können [1]).

Wie schon zur Zeit der Väter Stimmen laut wurden, welche die vor der Taufe gestorbenen Katechumenen von der Theilnahme an den Früchten des heiligen Opfers ausgeschlossen wissen wollten, so auch in dieser Periode. Die bereits erwähnte Synode von Braga will, daß für solche weder eine Commemoration beim Opfer geschehe, noch Psalmen gesungen werden [2]). Es scheint jedoch blos das öffentliche Gebet gemeint zu sein, das Privatgebet für solche Personen war sicherlich nicht untersagt.

Im Verfahren gegen diejenigen Büßer, welche ohne förmliche Aussöhnung starben, herrschte in den verschiedenen Kirchen eine verschiedene Praxis. Dies geht deutlich hervor aus einem der Canones des Bischofs Isaak von Langres, worin unter ausdrücklicher Hervorhebung der Verschiedenheit der hierüber bestehenden Vorschriften der milderen und zugleich verbreiteteren Gewohnheit der Vorzug gegeben wird. Darnach war die Darbringung des Meßopfers für die vor der Reconciliation gestorbenen Büßer gestattet [3]). Diese Praxis hat die vordem geübte strengere allmählig verdrängt, namentlich waren ihr die römische und gallische Kirche zugethan.

Für Excommunicirte durfte das Meßopfer nicht dargebracht werden. Concilien und Päpste gaben hierüber sehr strenge Verordnungen [4]).

§ 18. Das Stipendienwesen dieser Zeit.

Wenn auch Binterim [5]) gegen die Ansicht polemisirt, welche den Ursprung der Meßstipendien in die Zeit verlegt, in welcher die Regel Chrodegang's, Bischofs von Metz, entstand, so ist dieselbe, richtig verstanden, doch nicht ganz zu verwerfen. Allerdings lassen sich Spuren der jetzigen Praxis schon aus der ältesten Zeit nachweisen, in den Oblatio-

---

[1]) Vetus et nova Eccles. disciplina. Venet. 1773. T. III. l. 1. c. 13. n. 7.

[2]) Cap. 17. Hard. III, 352. Daß für lebende Katechumenen das Opfer dargebracht wurde, zeigen alte Meßformularien. Cf. Martene, de antiquis ecclesiae ritibus. T. I. l. 1. c. 1. a. 12. Mabillon, Mus. Ital. T. II. Ordo Roman. VII.

[3]) Isaac episcop. Lingonens. canon. Tit. 1. cap. 14. Hard. V, 423. Cf. Conc. Toletan. (a. 675) cap. 12. Hard. III, 1029.

[4]) Nach dem Poenitentiale Merseburg c. 168 muß ein Priester, der unter den Namen der Todten auch einen Häretiker genannt hat, eine Woche und wenn öfter, ein ganzes Jahr Buße thun. Wasserschleben a. a. O. S. 407.

[5]) Denkw. Bd. 4. Th. 3. S. 385.

nen der Gläubigen nämlich, mochten diese nun in Naturalobjecten, wie Brod und Wein, oder auch schon in Geld bestanden haben [1]). Diese Oblationen hatten mit unseren Stipendien dies gemein, daß der Opfernden in besonderer Weise gedacht, denselben also eine besondere Opferfrucht zugewendet wurde. Dafür zeugen alle alte Liturgien, und nicht minder unser Missale [2]). Aber sie unterschieden sich doch, wie Benedict XIV. [3]) mit Thomassin hervorhebt, von unsern Stipendien wesentlich dadurch, daß sie den Clerikern in commune überreicht wurden, nicht aber dem einzelnen Priester, auf daß dieser ganz speziell zum Nutzen des Almosengebers eine Messe lese.

Wann nun der eben angedeutete Usus in der Kirche herrschend geworden ist, wird sich schwer bestimmen lassen. Denn wenn sich auch für eine einzelne Kirche oder Gegend ein solcher Zeitpunkt angeben läßt, so erlaubt das noch keinen Schluß auf die Kirche im Ganzen [4]). Noch eine spanische Synode aus der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts spricht ganz in der alten Weise, wenn sie festsetzt, daß alle von den Gläubigen gemachten Geldoblationen beisammen bleiben, aufbewahrt und dem Bischof eingehändigt werden sollen, damit sie dann an den Klerus vertheilt würden [5]). Ein Jahrhundert später aber gestattet die Regel Chrodegang's, daß ein einzelner Priester für seine Messe ein Almosen annehmen dürfe [6]). Man sieht übrigens, daß es sich hier nicht um die Einführung einer neuen, sondern um die Normirung einer schon bestehenden Gewohn-

---

[1]) In jeder Kirche befand sich eine Art Opferstock (arca, gazophylacium), in welchen die Gläubigen zur Bestreitung verschiedener Erfordernisse und namentlich auch zur Unterstützung der Bedürftigen Geld legten. Dies geht hervor aus den Berichten, welche die Apologeten Justin (Apol. I. cap. 67) und Tertullian (Apol. cap. 39) über die gottesdienstlichen Einrichtungen ihrer Zeit geben. Daß unter den „Bedürftigen" auch die Diener der Kirche zu verstehen sind, ist Benedict XIV. (de synod. dioec. l. 5. c. 8. n. 5) ganz unzweifelhaft. Vgl. Chrysostomus (in Matth. hom. 50. n. 3), Augustin (ep. 22. ad Aurel. c 1. n. 6) und Ambrosius (de Elia et jejunio cap. 20).

[2]) S. die Sekrete am fünften Sonntage nach Pfingsten.

[3]) De synodo dioecesana l. 5. c. 8. n. 5.

[4]) Daß Geldoblationen überhaupt zu der Zeit an Stelle der Naturaloblationen getreten seien, wo die Gläubigen anfingen, nicht mehr so häufig zu communiciren, und darum auch nicht mehr genöthigt waren, Brod und Wein zum Opfer mitzubringen, ist wohl unbestreitbar. Nach Robert Sala, dem gelehrten Commentator von Cardinal Bona, geschah dies im neunten Jahrhundert. Cf. Bona, rer. lit. l. 2. c. 8. §. 3. not. 4.

[5]) Conc. Emerit. can. 14. Hard. III, 1003.

[6]) Regula Chrodegangi cap. 32. Hard. IV, 1196: De eleemosynis accipiendis ita constituimus, ut si aliquis uni sacerdoti pro Missa sua . . . aliquid in eleemosynam dare voluerit, hoc sacerdos a tribuente accipiat.

heit handelt. Im elften Jahrhundert war diese Gewohnheit schon so verbreitet, daß selbst Kinder darum wußten. Im Leben des hl. Petrus Domiani wird nämlich berichtet, er habe als Knabe einmal eine Münze gefunden, und nach langem Nachdenken, was er sich denn füglich damit kaufen könnte, wie von Gott erleuchtet, gesagt: Besser ist es, ich gebe sie einem Priester, damit er für meinen Vater das Opfer darbringe [1]). Der Presbyter Honorius, der Anfangs des zwölften Jahrhunderts starb, spricht von dem Brauche, Gold oder Silber oder andere Dinge zu opfern, als von einem schon lange üblichen [2]).

Es müssen sich jedoch bald weitverbreitete Mißbräuche eingeschlichen haben, wie die oftmaligen Mahnungen, Strafen und Drohungen auf Provincial-Concilien erkennen lassen. Insbesondere richteten sich die darauf bezüglichen conciliarischen Beschlüsse gegen jene Priester, welche sich aus dem Messelesen ein lucratives Geschäft machten und die im Geheimniß der heiligen Messe enthaltene Gnade oder vielmehr Gott selber um Geld zu verkaufen schienen. Alles Feilschen und Markten wird strengstens untersagt und nur die Annahme dessen gestattet, was die Gläubigen charitativ offeriren [3]). Man sieht, nicht die Sache an und für sich wird

---

[1]) Benedict. XIV. de synod. dioeces. l. 5. c. 8. n. 5.

[2]) Gemma animae l. 1. c. 27. 66. Max. Bibl. T. XX. p. 1050. 1055. Cf. Conc. Eborac. (a. 1195) decret. III. Hard. VI, 1931. Was der Priester für die Messe erhielt, ergibt sich aus dem Pönitentiale des Pseudo-Beda (cap. 48), wo es heißt: Pro solido (= Schilling) centum (?) psalmos aut duas missas, pro unciis tribus psalmos septem aut missas septem, pro libra una psalmos duodecim aut missas totidem. (Wasserschleben, a. a. O. S. 279). Ferner aus dem Poenit. Merseb. cap. 15: Et constituit, ut pro uno solido, id est triginta denariis, missam unam cantet presbyter parochianus. (Ebend. S. 437.) Eine Synode von Lambeth i. J. 1362 verordnete, daß für ein Annale, d. i. für die Verpflichtung, ein ganzes Jahr lang täglich eine Messe für Jemand zu lesen, nicht mehr als fünf oder höchstens sechs Marken angenommen werden dürfen. Hard. VII, 1766. Ueber den Werth von solidum etc. s. Du Cange, glossarium ad scriptores med. et inf. latinitatis.

[3]) Conc. Tolet. (a. 1324) cap. 6. Hard. VII, 1489: Multa mentis amaritudine concitamur, gravisque doloris aculeus perfodit mentem nostram, intelligentes, quod aliqui presbyteri detestanda et abominabili ambitione coecati, pro missis per eos celebrandis pecuniam exigunt, et super hoc, ac si vellent vendere rem profanam, impudenter mercantur: quandoque etiam publice cum suis qui eas faciunt celebrari, aestimantes, ut ex eorum facto pernicioso videatur gratiam Dei quae in sacramento missae confertur, vel verius ipsum Deum qui nobis sub specie sacramenti se exhibet, pecunia posse vendi. Verum cum dictum sacramentum super omnia pretiosum, sit liberaliter, sicut cetera sacramenta, celebrandum: districtius prohibemus, ne aliquis presbyter pro Missis celebrandis pecuniam exigat vel rem aliam temporalem; sed grate accipiat, si aliquid per facientem Missas celebrari oblatum sibi caritative fuerit, absque pacto et conventione

verboten, denn es ist keineswegs ausgeschlossen, daß Jemand dem Priester auch Geld übergibt. Es wird nur das der Würde des Priesters, wie der Würde der Sache, um die es sich handelt, unziemliche Fordern und Eintreiben inhibirt. Wenn sodann im Laufe der Zeit an Stelle der charitativen Leistungen sich eine gewisse Rechtspflicht auf Seiten der Gläubigen herausgebildet hat, so liegt der Grund dieser Erscheinung in dem Zusammenwirken historisch-canonistischer Momente, deren Erörterung außerhalb des Kreises unserer Aufgabe liegt. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß dies Sache der kirchlichen Disciplin war, die ihrer Natur nach gewissen Fluctuationen unterworfen ist [1]).

Zu den oben erwähnten Mißbräuchen muß wohl auch gezählt werden, wenn Priester an einem Tage zwei Messen lasen, zuerst eine de requiem, dann die Tagesmesse, was Papst Alexander II. strenge verbot [2]). Aehnlich zu taxiren sind die sog. missae siccae, missae bifaciatae vel trifaciatae, welche Benedict XIV. als eine aus Gewinnsucht hervorgehende Umgehung des eben genannten kirchlichen Verbotes bezeichnet [3]). Die missa sicca bestand nach W. Durand [4]) darin, daß der Priester, nachdem er am nämlichen Tage schon celebrirt hatte, mit der Stola angethan, Epistel und Evangelium las, das Gebet des Herrn sprach und den Segen gab, oder mit allen priesterlichen Gewändern bekleidet, das ganze Meßofficium mit Ausnahme einzelner Theile, namentlich des Canons betete, in jedem Falle jedoch ohne zu consecriren. Diese missae siccae wurden bebesonders bei Leichenfeierlichkeiten gehalten. Es ist jedoch zu bemerken, daß diese Sitte an und für sich nichts Ungeeignetes enthält, und Durand findet sie in der That nicht anstößig [5]). Sie wurden aber auf Concilien scharf getadelt [6]), weil sie vielen Priestern als ein bequemes Mittel erschienen, sich ihrer übernommenen Verpflichtungen möglichst schnell

---

quacunque. Qui contrarium fecerit, a celebratione Missae per annum noverit se suspensum, et alias pro tam gravi excessu ad arbitrium proprii episcopi puniendum. Cf. Constitut. provinc. S. Edmundi Cantuar. episcop. cap. 8. Hard. VII, 269. Const. Ricardi Poore episcop. cap. 15. Hard. VII, 93.

[1]) Wem das ganze Stipendienwesen nur als ein simonistischer Auswuchs erscheint, der möge die Worte Gerson's beherzigen: Sollicitudo pia conferentis temporalia potest cum bona venia, immo et cum gratia conditiones certas apponere explicativas intentionis suae. Sufficere in primis debet ad consensum hujus veritatis usus totius communis ecclesiae, qui sic habet et recipit, cui si quis detrahit, impudenter se decipit. De sollicitudine ecclesiasticorum part. 19. Oper. Paris. 1606. P. II. p. 437.

[2]) c. 53. D. I. de consecr.

[3]) De synod. dioec. l. 5. c. 8. n. 8.

[4]) Rationale l. 4. c. 1. n. 23.

[5]) Vgl. auch Binterim Bd. 4. Th. 3. S. 246.

[6]) Z. B. Conc. Paris. (a. 1212) P. II. cap. 11. Hard. VI, 2003.

und ohne Beiziehung fremder Hilfe zu eudletigen. Eine ähnliche Bewandtniß hatte es mit den missae bifaciatae vel trifaciatae, Messen mit einem doppelten oder dreifachen Gesichte, quia duplicem vel triplicem habebant faciem [1]). Sie bestanden, wie derselbe Durand berichtet, darin, daß ein Priester z. B. die Tagesmesse oder eine Messe für die Lebenden bis zum Offertorium las, hierauf eine neue, etwa eine Messe für die Verstorbenen, bis zur selben Stelle, und so vielleicht noch öfter, dann so viele Sekreten betete, als er Messen begonnen, und den Canon einmal recitirend mit eben so vielen Orationen schloß als er Sekreten gebetet hatte. Durand reprobirt diese Sitte als etwas „Verabscheuungswürdiges" [2]).

§ 18. Die nachtridentinischen Theologen.

Durch die Theologen, welche im sechzehnten Jahrhundert gewirkt und geschrieben haben, gelangte die Lehre vom Opfer und dessen Wirksamkeit zu ihrem Glanz- und Höhepunkt. Den Anstoß hiezu gab die Leugnung der Existenz eines fürdauernden Opfers im neuen Bunde durch die Häretiker zur Zeit der sog. Reformation. Während die Controversisten, wie Bellarmin [3]), Gregor von Valentia [4]), sich vorzugsweise die Aufgabe stellten, die Existenz des eucharistischen Opfers darzuthun und die Entstellungen des Opferbegriffs gegenüber den Glaubensneuerern zurückzuweisen, warfen sich andere Theologen der nachscholastischen Periode hauptsächlich darauf, über das Wesen und die Wirksamkeit des Opfers tiefgehende Untersuchungen anzustellen. Die Bedeutung der dogmatischen Beschlüsse des Concils von Trient über das heilige Meßopfer ist dabei nicht zu verkennen [5]). Zwar lassen sich die diesbezüglichen conciliarischen Bestimmungen auf einige wenige Cardinalpunkte zurückführen, während im Uebrigen der Schule freier Spielraum gelassen ist, aber gestützt auf diese unverrückbaren Marksteine hat die nachtridentinische Theologie im treuen Anschluß an die Leistungen der mittelalterlichen Scholastik die Lehre vom Opfer und speciell von dessen Wirksamkeit eben so gründlich wie erschöpfend behandelt. Nun vollzog sich auch äußerlich eine

---

[1]) Bona, rer. lit. l. 1. c. 15. § 7.

[2]) Rationale l. 4. c. 1. n. 24.

[3]) De controvers. christ. fid. De sacr. Euch. lib. 5. 6. seu de sacrif. Miss. lib. 1. 2.

[4]) De rebus fidei. Lugdun. 1591. De sacrosancto Missae sacrificio adv. Herbrandum.

[5]) Uebrigens hatten schon vorher mehrere Provincial-Synoden einzelne Punkte in der Lehre vom Meßopfer sehr bündig und exact dargelegt. So jene von Köln i. J. 1536 u. 1549, jene von Paris i. J. 1528.

schärfere Trennung des Sakraments- und Opferbegriffs, wie ein einfacher Blick z. B. in die Commentare von Suarez und Vasquez zur Summa des englischen Lehrers sofort erkennen läßt. Dadurch gewann auch die Darstellung der Wirkungen des Opfers. Andere Theologen, wie Petavius [1]) und später Thomassin [2]), thaten einen Schritt weiter, indem sie die Lehre vom eucharistischen Opfer im Anschluß an den Tractat von der Incarnation und bez. vom Opfer Christi behandelten und dadurch zu erkennen gaben, daß jenem eine centrale Stellung im Systeme der christlichen Heilsökonomie eignen.

Im Besonderen wurde die Frage aufgeworfen, was das Meßopfer als allgemeine Gnadenquelle und was dasselbe als besonderes Applicationsmittel wirkt, ob und inwiefern es in letzterer Eigenschaft die schweren und läßlichen Sünden tilgt, ob es die zeitlichen Sündenstrafen erläßt und zwar näher ob es dieselben per modum suffragii oder per modum solutionis erläßt. Es wurde ferner über die Art und Weise der Wirksamkeit des eucharistischen Opfers verhandelt, ob und inwiefern es nämlich ex opere operato und ex opere operantis wirkt. In Verbindung damit wurde die Frage erörtert, welchen Werth die Wirkungen des Opfers haben, ob diese unendlich oder endlich seien. Endlich wurde auch darüber gesprochen, wer an den Früchten des Meßopfers participirt oder wem dieselben zugewendet werden können, es geschah dieses insbesondere mit Rücksicht auf Ungläubige, Häretiker und Excommunicirte.

Es braucht wohl nicht erst hervorgehoben zu werden, daß die eben angeführten Probleme nicht bei allen Theologen dieselbe Lösung gefunden haben. Welche Ansichten im Einzelnen zum Vorschein gekommen sind, wird im dogmatischen Theile gezeigt werden, wo dieselben zugleich auch kritisch untersucht werden sollen.

---

[1]) De theolog. dogmat. tract. de incarn. lib. 12. cap. 12.

[2]) Dogmat. theolog. de incarnat. Verbi lib. 10. cap. 17 sqq. Ueber neuere Versuche, die Lehre vom Opfer jener von den Sakramenten voranzustellen, vgl. § 3 der Einleitung, S. 14. A. 3.

II. Dogmatisch-kritischer Theil.

§ 20. Bestimmung der Aufgabe.

Die Eucharistie unterscheidet sich von den übrigen Sakramenten besonders dadurch, daß sie Opfer und Sakrament zugleich ist. Gemäß dieser Doppelnatur setzt sie auch eine doppelte Reihe von Wirkungen. Wenn man bisweilen die Communion, also den Empfang des Sakramentes, als Frucht und Wirkung des Opfers bezeichnet, so geschieht dies deßhalb, weil die volle Theilnahme an demselben sich erst im Opfermahle vollzieht, obwohl der Genuß desselben, wenigstens von Seiten der Gläubigen, nicht zum Wesen des Opfers gehört [1]). Die Sache ist auch insoferne richtig, als die Setzung des Sakramentes der Eucharistie nur in Verbindung mit dem Opfer geschehen kann, und somit auch der Empfang desselben durch das Opfer ermöglicht wird. Die Wirkungen aber, welche der Genuß im Empfänger hervorbringt, gehören der Eucharistie als Sakrament an.

Unsere Aufgabe ist es nun, nicht die sakramentalen, sondern die sacrificiellen Wirkungen der Eucharistie darzustellen. Indeß der Kreis unserer Aufgabe muß noch etwas enger gezogen werden. Schon in der Einleitung wurde hervorgehoben, daß das eucharistische Opfer in zweifacher Weise in Betracht kommt: als allgemeine Gnadenquelle und als ein besonderes Applicationsmittel. Wenn man nun von den Wirkungen des Meßopfers spricht, so meint man damit jene, welche dasselbe in seiner Eigenschaft als von Gott verordnetes Mittel der Aneignung der Verdienste Christi hervorbringt. Als Wirkung des Meßopfers erscheint demnach alles dasjenige, was wir durch dasselbe erlangen oder erlangen können [2]), oder wie eine andere Definition lautet, Früchte des Opfers sind jene Güter, welche das dargebrachte Opfer, oder vielmehr auf Grund und im Hinblick auf das dargebrachte Opfer Gott selbst

---

[1]) Vgl. die 28. der von Pius VI. in der Constitution „Auctorem fidei“ verdammten Propositionen der Synode von Pistoja. Denzinger S. 397. Ob die Communion des Priesters zum Wesen des Opfers gehört, ist bekanntlich unter den Theologen controvers.

[2]) Drouven, de re sacramentaria lib. 5. qu. 7. cap. 2. T. I. p. 498: Effectus Eucharistici sacrificii id omne est, quod per illud obtinemus, sive possumus obtinere.

dem Opfernden und denjenigen, für welche geopfert wird, verleiht [1]).

Im Vorstehenden ist uns zugleich auch die Eintheilung für die folgende Darstellung gegeben. Es ist die Rede von dem, was das Opfer wirkt, und von denjenigen, welchen die Wirkungen des Opfers zukommen. Wir handeln darum im ersten Abschnitt von den Wirkungen des eucharistischen Opfers, im zweiten von den Theilnehmern an denselben. Es erhellt übrigens aus der oben gegebenen Definition der Wirkungen der heiligen Messe noch ferner, daß dieselbe hier nur in Betracht kommt, insofern sie Sühn- und Bittopfer ist, nicht aber insofern sie Lob- und Dankopfer ist. Denn in letzterer Eigenschaft haben die Wirkungen der heiligen Messe ihren nächsten Terminus nicht im Menschen, sondern in Gott, sie beziehen sich zunächst nicht auf das Wohl und Heil des Menschen, sondern auf die äußere Ehre und Verherrlichung Gottes [2]). Was sich hierüber sagen läßt, ist bereits in der Einleitung, bei Behandlung der Frage über die Stellung des eucharistischen Opfers im Cultus, wenigstens in den Grundzügen zur Darstellung gekommen. Wir haben es daher hier mit der heiligen Messe nur zu thun, insofern sie Sühn- und Bittopfer ist.

Die Fragen, welche im ersten Abschnitt besprochen werden müssen, sind so mannigfaltig und so sehr in einander verschlungen, daß es schwer hält, eine durchgreifende Scheidung derselben festzuhalten. Am geeignetsten scheint es uns, dieselben in drei Abtheilungen zu behandeln, welche den drei Fragen entsprechen: Was wirkt das Opfer, wie wirkt das Opfer, welches ist der Werth (Valor) des Opfers und seiner Wirkungen?

---

[1]) Sporer, theol. moral. sacram. P. II. cap. 4. sect. 2. § 1. n. 222: Fructus sacrificii sunt ipsa illa bona, quae sacrificium oblatum, vel potius ratione et intuitu sacrificii oblati, motus ipse Deus confert offerenti, et iis pro quibus offertur.

[2]) Suarez, Comment. in 3. P. Thomae disp. 78. sect. 1.

Erster Abschnitt.

Die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers.

A. Gegenstand der Wirksamkeit.

§ 21. Erklärung und Beweis des propitiatorischen und impetratorischen Characters der heiligen Messe.

Das Opfer der Eucharistie ist propitiatorisch, weil es die Kraft hat, Gott wegen unserer Sünden zu versöhnen [1]. Das Wort „Sünde" nehmen wir aber hier im weiteren Sinne, insofern es nicht blos die schweren und läßlichen Sünden, sondern auch die zeitlichen Sündenstrafen umfaßt [2]. Letztere bilden ein integrirendes Moment im Begriffe der Sünde und werden bekanntlich im kirchlichen Sprachgebrauche bisweilen als peccata bezeichnet. Insofern das Opfer der heiligen Messe die zeitlichen Sündenstrafen erläßt, heißt es auch satisfactorisch, als sündetilgendes Opfer wird es dann propitiatorisch im engeren Sinne genannt.

Nicht selten wird von der hl. Schrift und den hl. Vätern dem Gebete, dem Almosen und andern guten Werken sühnende Kraft zugeschrieben. Es könnte darum scheinen, daß die heilige Messe in dieser Beziehung nichts voraus hat. Dem ist aber nicht so, denn dem Opfer kommt der propitiatorische Character in ganz anderer Weise zu, nämlich ex opere operato, während jene andern Sühnemittel ex opere operantis wirken [3]. Doch damit haben wir schon einen Punkt berührt, nämlich die Art und Weise der Wirksamkeit des Opfers, wovon später ausführlich die Rede sein wird.

---

[1] Maldonat. Oper. theolog. de Euchar. P. 3. T. I. p. 220: Propitiatorium autem ideo dicimus esse, quia propitiatorium sacrificium esse non est aliud, quam habere vim placandi Deum.

[2] Theol. Wirceburg. Paris. 1853. De Euch. cap. 6. art. 3. n. 352. T. V. p. 405: Effectus sacrificii, qua propitiatorium est, est peccatorum tam mortalium, quam venalium remissio: poenae item peccatis condonatis adhuc debitae.

[3] Cf. Gregor. de Valent. de miss. sacrif. lib. 1. cap. 5.

So einfach der propitiatorische Begriff vom Meßopfer ist, so vieldeutig und complicirt ist der impetratorische. Das Meßopfer heißt impetratorisch, weil es uns geistige und zeitliche Güter erlangt, es heißt aber auch so mit Rücksicht auf die Art und Weise, wie es wirkt. Die heilige Messe tilgt nämlich die Sünden nicht unmittelbar, sondern mittelbar, indem sie zunächst die Gnade der Buße erlangt; ferner setzt sie einzelne Wirkungen nicht unfehlbar; endlich wirkt sie überhaupt in Weise einer kräftigen Fürbitte. Das sind aber lauter Momente, welche die impetratorische Wirksamkeit kennzeichnen. Man hat jedoch, wenn vom impetratorischen Charakter des Meßopfers die Rede ist, dabei in der Regel nicht die Weise seiner Wirksamkeit im Auge, sondern bezieht den Ausdruck auf die Wirkungen, welche dasselbe, abgesehen von seiner propitiatorischen Seite, hervorbringt.

Es erübrigt jetzt noch, den Nachweis zu liefern, daß das eucharistische Opfer wirklich propitiatorisch und impetratorisch ist. Dies soll in Folgendem in möglichster Kürze geschehen.

Schon die Erwägung, daß die heilige Messe ein Opfer im wahren und eigentlichen Sinne ist, nöthigt zu der Annahme, daß es den Character der Sühne und Bitte in sich schließt. Denn es ist eine nicht zu leugnende Wahrheit, daß seit dem Sündenfalle jedes Opfer mehr oder minder den Ausdruck der Sühne und Bitte reflectirt [1]), selbst bei jenen Völkern, welchen das reine Gottesbewußtsein abhanden gekommen war [2]). Noch mehr ergibt sich dieselbe Wahrheit aus der Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer, welches Sühn- und Bittopfer ist.

Was die Sühnekraft des eucharistischen Opfers im Besonderen betrifft, so ist dieselbe schon in den Einsetzungsworten ausgesprochen [3]). Hier wird die Vergebung der Sünden ausdrücklich als Zweck der Darbringung des blutigen wie des unblutigen Opfers bezeichnet. Der hl. Paulus setzt die Aufgabe des Priesterthums überhaupt, folglich auch des neutestamentlichen, in die Darbringung von Opfern für die Sünden [4]). Der Priester des neuen Bundes bringt aber kein anderes Opfer dar als jenes der heiligen Messe, also muß diese sündetilgende Kraft haben.

---

[1]) Thalhofer, das Opfer des alten und neuen Bundes, S. 24 ff. Veith, Eucharistia, S. 18 f.

[2]) Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 202, 203, 530.

[3]) Matth. 26. 28, Vgl. Luc. 22, 20. Zu leugnen ist nicht, daß manche Theologen diese Stellen nicht für beweiskräftig halten, z. B. Vasquez, welchen Franzelin (de Euchar. thes. 13. p. 355) widerlegt.

[4]) Hebr. 5, 1.

Die Tradition lehrt das Nämliche. Die im ersten Theile dieser Abhandlung aus den ältesten Liturgien und den hl. Vätern angeführten Beweise überheben uns der Mühe, ausführlich auf das traditionelle Moment einzugehen. Es hat sich dort gezeigt, daß man schon in der primitiven Kirche von dem Sühnecharacter der eucharistischen Opferfeier überzeugt war, und dieser Ueberzeugung theoretisch und praktisch Ausdruck verlieh. Ganz besonders erhellt der Glaube der Kirche in dieser Beziehung aus der Sitte, für die Verstorbenen das heilige Opfer darzubringen, eine Sitte, die wir als auf apostolischer Anordnung beruhend nachgewiesen haben. In der That, wer dem Opfer der heiligen Messe die sühnende Kraft abspricht, der muß den Muth haben, entweder dem christlichen Alterthum jede Berechtigung zur Mitentscheidung des fraglichen Gegenstandes zu bestreiten, oder die mit stets größerer Klarheit und Durchsichtigkeit zur Erscheinung kommende Lehre vom Sühnecharacter der heiligen Messe in eine fortschreitende Depravation des kirchlichen Glaubensbewußtseins zu verwandeln. Das Erstere wird man wohl nicht wagen, und das Letztere würde eine Auffassung der Sache involviren, die logisch und moralisch zu verwerfen ist. Logisch, weil sie das allmälige Hereintreten einer vorhandenen religiösen Wahrheit in die Helle des Bewußtseins und deren zunehmende Verwirklichung im kirchlichen Leben mit der Entstehung der Wahrheit verwechselt; moralisch, weil sie geradezu einen Hohn auf die göttliche Leitung und Führung der Kirche in sich schließt.

Daß dem eucharistischen Opfer auch der impetratorische Character eignet, d. i., daß es zur Erlangung geistiger und zeitlicher Güter der verschiedensten Art mit Nutzen dargebracht werden kann, ist nicht schwer einzusehen. Denn, sagt Bellarmin, wenn das Opfer der Eucharistie die Kraft hat, Sünden zu tilgen, dann muß es gewiß auch Kraft haben in Bezug auf jene Bedürfnisse, welche aus der Sünde stammen. Und wenn Gott durch dieses Opfer seine Feinde in Gnaden aufnimmt, um wie viel mehr wird er sich wegen desselben Opfers bestimmen lassen, den Freunden und Wiederversöhnten zeitliche Güter zu verleihen, wenn das ihnen zum Heile gereicht [1]).

Wie wir früher gesehen, enthalten in der That alle alten Liturgien Bitten um Verleihung geistiger und zeitlicher Güter, sowohl für die Gemeinschaft wie für den Einzelnen, und die Väter rühmen oft genug die wunderbare Kraft und Wirksamkeit des Opfers zur Erlangung der göttlichen Hilfe in den verschiedenen Nöthen des Lebens.

Die Kirche war daher nach dem Gesagten vollständig im Rechte,

---

[1]) De Missa lib. 2. cap. 3.

wenn sie den Glaubensneuerern gegenüber die alte Lehre von dem propitiatorischen und impetratorischen Character der heiligen Messe auf dem Concil von Trient feierlich sanctionirt hat[1]).

§ 22. Der Erlaß der schweren Sünden.

Im Vorausgehenden ist im Allgemeinen gezeigt worden, daß dem Meßopfer die Kraft der Sühne zukommt. Nunmehr ist es unsere Aufgabe, nachzuweisen, daß und inwieferne im Einzelnen der heiligen Messe der Character der Sühne eignet. Und da mag gleich zum Voraus bemerkt sein, daß wir es hier mit einer Schulfrage zu thun haben. Denn de fide ist nur, daß das eucharistische Opfer propitiatorisch ist für die Sünden; für welche und inwieferne, darüber hat die Kirche nichts entschieden[2]). Die Theologen haben daher versucht, auf dem Wege des Ratiocinirens zu einem sicheren Resultate zu gelangen[3]).

Wir behandeln an erster Stelle die Frage, wie sich die heilige Messe zur Nachlassung der schweren Sünden verhält. Sie ist identisch mit jener nach der Verleihung der gratia prima oder der Rechtfertigung durch das Meßopfer, es gilt darum hierüber ganz das Gleiche.

Der Stand der Frage läßt sich kurz dahin präcisiren: Bewirkt das eucharistische Opfer wie das Sakrament der Buße allein auf Grund der unvollkommenen Reue, der sog. Attrition, die Nachlassung der schweren Sünden? Darüber nämlich besteht unter den Theologen kein Dissens, daß hier wenigstens die Attrition nothwendig ist. — Es waren nur Wenige, welche die gestellte Frage bejaht haben[4]). Sie behaupten,

---

[1]) Sess. 22. de sacrif. miss. cap. 2. can. 3.

[2]) Cf. Veronius, reg. fid. § 18. de sacrif. missae.

[3]) Valentia macht, da er an die Entscheidung dieser Fragen geht, folgende sehr sachgemäße Bemerkung: Est autem haec quaestio Catholicorum doctorum propria, qui non ut sectarii, in iis tantum putant sibi consistendum esse, quae fide prorsus explorata sunt, ab omnibusque credi debent; sed ad eorum etiam, quae sunt ejusmodi, explicationem faciliоremque defensionem ulterius progrediendum ac iis, quae fides docet, adjuncta ratiocinatione sua, vel probabiliter saltem, statuendum de eo, quod cum quaestionem habeat ad intelligentiam rei utilem, non est tamen aut Scripturae sententia, aut Ecclesiae definitione expeditum. Cujus generis hoc ipsum est, de quo jam quaeritur. Constat enim ex fide, ut hactenus probatum est, sacrificium Missae pro peccatis esse propitiatiorum, sed pro quibus peccatis, et quatenus, non perinde constat ex fide. L. c. lib. 1. cap. 5. p. 542.

[4]) S. die betreffenden Autoren bei Suarez, disp. 79. sect. 3. Vasquez, disp. 228. cap. 1. Einige Andere haben gemeint, das Meßopfer könne in keiner Weise die Nachlassung der schweren Sünden oder die gratia prima verleihen, sprechen

daß das Meßopfer die Kraft habe, unmittelbar den Erlaß der schweren Sünde oder die Rechtfertigungsgnade zu verleihen, indem es den Menschen aus einem attritus zu einem contritus mache, nicht durch Verwandlung des Actes der Attrition in den Act der Contrition, sondern durch Eingießung der habituellen Gnade. Wenn daher nach dieser Ansicht ein Priester das Opfer für einen Sünder darbringt, und es trifft sich, daß dieser in dem Augenblicke, in welchem das Opfer geschieht, attrit ist, dann wird ihm ohne weiteren Willensaffect die habituelle Gnade verliehen. Die Gründe, welche für diese Meinung angeführt werden, sind ungefähr folgende.

Man beruft sich zunächst auf Autoritätsgründe. Es geschieht den Einsetzungsworten der heiligen Messe Gewalt, so wird erklärt, wenn man das in remissionem peccatorum blos von der Sündenstrafe, und nicht vielmehr von der schweren Schuld versteht, welche eigentlich und schlechthin die Sünde ist. So scheint auch Papst Alexander in einer Dekretale die Worte verstanden zu haben, wenn er nach deren Anführung so schließt: crimina atque peccata oblatis his Domini sacrificiis delentur [1]; und ebendaselbst: Talibus hostiis delectabitur et placabitur Dominus, et peccata dimittit ingentia. Das Tridentinum selbst scheint als Voraussetzung des Sündennachlasses durch das Meßopfer nur die Attrition zu verlangen.

Endlich werden auch die hl. Väter angeführt, welche den Nachlaß der Sünden durch das Opfer bezeugen. Wir haben sie im ersten Theile bereits kennen gelernt.

Innerlich wird die Meinung begründet durch den Hinweis auf das analoge Verhältniß zwischen dem Opfer und den Sakramenten. Diese haben die Kraft, Sünden zu erlassen, daher muß auch das Opfer diese Kraft haben. Denn der Begriff des Opfers steht höher als jener des Sakramentes, namentlich im neuen Bunde wegen des Opferobjectes; das Opfer zielt schon an sich und seiner inneren Natur nach mehr auf die Nachlassung der Sünden, auf die Versöhnung ab; das Leiden Christi, durch welches unsere Sünden getilgt worden sind, wird im Opfer viel wahrer und anschaulicher repräsentirt als in den Sakramenten. Schließlich wird noch hervorgehoben, daß die Sakramente der Lebendigen die Kraft haben, denjenigen die Rechtfertigung zu verleihen, welche glauben, sie seien

---

sich aber sehr ungenau und dunkel aus, wie Suarez sagt. Melchior Canus wenigstens, welchen er unter diese Klasse rechnet, wird von Vasquez für die sententia communis angeführt.

[1]) Aehnlich c. 7. D. II. de cons.: Cum omne crimen atque peccatum oblatis Deo sacrificiis deleatur etc.

contrit, während sie doch nur attrit sind. Man könne daher erwarten, daß das Opfer wenigstens per accidens die schweren Sünden tilgt. — Was von den angeführten Gründen zu urtheilen ist, wird sich später zeigen.

Der eben zur Darstellung gekommenen Meinung gegenüber lehren alle übrigen Theologen, daß das Meßopfer nicht unmittelbar die schwere Sünde erlasse wie die Sakramente, sondern nur mittelbar, indem es nämlich die Gnade erlangt, entweder einen Act der vollkommenen Reue zu erwecken, oder das Sakrament zu empfangen[1]).

Das ist nichts Anderes als die Lehre des Concils von Trient (Sess. 22. de sacrif. miss. cap. 2.) Die betreffende Stelle lautet: Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit. In diesen Worten erklärt das Concil nicht blos, daß durch die Darbringung des eucharistischen Opfers die Sünde, d. i. die Sündenschuld, getilgt werde, sondern gibt auch die Art und Weise an, wie sie erlassen wird. Durch das Opfer versöhnt gewährt nämlich Gott den Geist der Buße und wahren Reue, wodurch wir mit ihm versöhnt werden (cf. sess. 14. cap. 4.) Unter gratia und donum poenitentiae versteht das Concil nicht zwei verschiedene Dinge, nämlich die habituelle Gnade und das Geschenk der Reue, sondern ein und dasselbe, die wahre oder vollkommene Reue nämlich. Wir würden also sagen: das Gnadengeschenk der Reue. In der That, wozu soll denn noch die Contrition dienen, wenn die Gnade der Rechtfertigung schon eingesenkt ist[2]).

Eine Schwierigkeit könnten allenfalls noch die unmittelbar vorausgehenden Worte machen. Es heißt nämlich: Per ipsumque fieri, ut si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Unter den contriti ac poenitentes sind aber offenbar diejenigen zu verstehen, welche contritione imperfecta zu Gott hintreten. Denn diese wird mitunter auch contritio schlechthin genannt, z. B. gerade vom Concil selbst (sess. 14. cap. 4.). Aber auch sachlich ist diese Interpretation gefordert. Denn müßten unter den contriti die mit vollkommener Reue (contritione perfecta) zu Gott Hinzutretenden verstanden werden, welche Reue nach dem Concil die Rechtfertigung zur Folge hat, dann könnte man unter der Barmherzigkeit und

---

[1]) Colleg. Salmanticens. curs. theol. Venet. 1708. De Euchar. sacr. disp. 13. dub. 5. § 1. n. 76: Communis tamen et vera sententia docet hoc sacrificium non remittere immediate peccatum ad instar sacramentorum, sed solum mediate, impetrando videlicet auxilium ad actum poenitentiae, quem si homo eliciat, consequatur justificationis gratiam.

[2]) Cf. Vasquez. disp. 228. cap. 2.

Gnade zur Zeit der Noth nur mehr die Gnade der Beharrlichkeit und des Wachsthums im Guten verstehen. Das geht aber wegen des Folgenden: Hujus quippe oblatione placatus Dominus etc. nicht an. Denn daß Gott auch die größten Sünden in der bezeichneten Weise erläßt, ist doch nicht der Grund, weßhalb er den wahrhaft Reuigen die Gnade der Beharrlichkeit gewährt. — Es steht also nach dem Gesagten als Lehre des Concils fest, daß das Meßopfer auf Grund der Attrition die Rechtfertigungsgnade in der Weise verleiht, daß es dem Sünder zunächst die Gnade einer wahren Buße gewährt, also mittelbar die schwere Sünde erläßt.

Das ist auch, wie Suarez [1]) bemerkt, die gemeinsame Lehre der Scholastiker, als deren Repräsentanten wir den hl. Thomas anführen. Er sagt, insoferne die Eucharistie Sakrament ist, wirkt sie in jedem Lebenden, in welchem sie das Leben (der Seele) als vorhanden fordert. Aber insoferne sie Opfer ist, wirkt sie auch in Andern, für welche geopfert wird, in denen sie das geistige Leben nicht in actu, sondern nur der Potenz nach voraussetzt: et ideo si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii, a quo omnis gratia in nos influxit, et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed inquantum gratiam contritionis eis impetrat [2]). Diese Worte bedürfen keines Commentars.

Die Richtigkeit der vorgetragenen Lehre machen vollends zweifellos die Inconvenienzen, welche sich aus der gegentheiligen Ansicht ergeben. Ein Priester, der in der Todsünde lebt, würde, wenn er wahrhaft attrit consecrirt, eben durch die Consecration, wie durch das Sakrament der Buße gerechtfertigt werden. Ja er könnte, durch die unvollkommene Reue disponirt, ohne Bedenken an den Altar treten, um das heilige Opfer für sich darzubringen, denn er wählt in der Voraussetzung der Gegner ein Heilmittel, welches an sich bestimmt ist, die schwere Sünde zu erlassen, und das wäre nichts Unrechtes. Wie sehr diese Lehre dem Tridentinum

---

[1]) Disp. 79. sect. 3.

[2]) In 4. d. 12. a. 2. q. 2. a. 2. q. 2. ad 4. Cf. S. Th. P. 3. qu. 79. a. 7 ad 2. Gabriel Biel, den man wohl auch für die gegentheilige Ansicht hat anführen wollen, spricht sich sehr correct aus, wie folgende Stelle zeigt: In primis sacramentum eucharistiae, velut sacrificium summo patri oblatum, nedum veniale, sed et mortale, non dico sumentium, sed omnium eorum, pro quibus offertur, et quantum ad reatum culpae et poenae, plus vel minus secundum dispositionem eorum, pro quibus offertur, tollit. Wie er das näher versteht, zeigt er deutlich dadurch, daß er hierauf die oben allegirte Stelle des hl. Thomas im Commentar zu den Sentenzen des Lombarden anführt. S. Canonis Missae lucidiss. expositio. Brixiae 1576. Lect. 85. pag. 869.

widerspricht, welches in einem solchen Falle die Ablegung der Beichte oder wenigstens die Erweckung der vollkommenen Reue verlangt [1]), liegt auf platter Hand.

Ebenso würde ein Laie, der über seine schweren Sünden einmal die unvollkommene Reue gehabt hat, sofort die Gnade der Rechtfertigung erlangen, wenn ein Priester für ihn das heilige Opfer darbringt, auch wenn jener gar nichts darum wüßte. Es wäre dann überhaupt das einfachste Mittel, seiner Sünden loszuwerden, dieß, die Attrition zu erwecken und das Opfer durch einen Priester für sich darbringen zu lassen.

Die hier gezogenen Consequenzen setzen voraus, daß der Sakramentsempfang in den bezeichneten Fällen auch nicht einmal in voto erforderlich wäre. In der That wäre nach der gegentheiligen Ansicht das Sakrament nicht mehr schlechthin nothwendig, sondern nur mehr secundum quid, d. i. in jenen Fällen, wo Jemand dem Sakramentsempfang zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade den Vorzug gibt. Damit ist aber die Nothwendigkeit des Bußsakramentes überhaupt negirt. Man kann nicht einwenden — wenigstens wäre dies in der gegnerischen Voraussetzung inconsequent — daß die Verpflichtung zum Sakramentsempfang immerhin noch bleibe. Denn wenn ein Mittel per se bestimmt ist, eine Wirkung zu setzen, und hiefür ausreicht, dann ist kein anderes Mittel nothwendig, und auch nicht das Verlangen nach ihm. Nun soll aber das Meßopfer per se zum Sündenerlaß eingesetzt sein, weil es in eigener Kraft und auf Grund seiner Bestimmung die bezeichnete Wirkung hervorbringt. Es bedarf also keines anderen Heilmittels, und auch nicht einmal des Verlangens nach ihm [2]).

Nunmehr wird es auch nicht schwer sein, die für die gegnerische Ansicht beigebrachten Gründe zu würdigen. Wir können uns kurz fassen. Bezüglich der angeführten Autoritätsgründe ist zu erwiedern, daß nirgends von der directen Erlassung der schweren Sünde durch das heilige Meßopfer die Rede ist, sondern nur überhaupt der propitiatorische Character desselben hervorgehoben wird. Was speciell das Tridentinum betrifft, so haben wir bereits gesehen, wie es zu erklären ist.

Anlangend die inneren Gründe, so läßt sich im Allgemeinen darauf antworten, daß sie sich mehr oder minder auf dem Gebiete der bloßen

---

[1]) Conc. Trid. sess. 13. de sacr. euch. cap. 7.

[2]) Suarez, disp. 79. sect. 3: Quando aliquod remedium est per se institutum ad aliquem effectum, et ad illum est sufficiens, non est necessarium aliud remedium, nec votum illius. Sed hoc sacrificium dicitur per se institutum ad hunc effectum: ergo est sufficiens ad illum: quia virtute sua, et ratione suae institutionis, et non ratione alterius, illum confert. Ergo cum hoc non recte consonat dicere quod simul indigeat alio remedio, vel voto illius

Möglichkeit bewegen und über die Bedeutung von Congruenzgründen sich keineswegs erheben. Im Besonderen ist zu bemerken, daß das Opfer seiner Natur nach primär dem cultus Dei und erst secundär der sanctificatio hominis dient. Beim Sakrament ist es umgekehrt. Daher ist für die directe Verleihung der heiligmachenden Gnade nicht das Opfer, sondern das Sakrament bestimmt. Ferner auch angenommen, daß das Opfer wie die Sakramente der Lebendigen per accidens bisweilen auch die schwere Sünde tilgt und aus einem attritus einen contritus macht, so beweist das für die Gegner nichts; denn nicht darum handelt es sich, ob das Opfer per accidens bisweilen die schweren Sünden erläßt, sondern ob es hiefür per se eingesetzt ist. Indeß jene Annahme ist nach der Lehre der Theologen falsch. Denn mag auch bezüglich der Sakramente ein Grund vorliegen, eine solche Wirkung per accidens festzuhalten, so kann ein Gleiches nicht vom Opfer gesagt werden. Warum z. B. das Sakrament der Eucharistie per accidens auch die gratia prima verleiht, obwohl auch dies nicht allgemein zugegeben wird [1]), hat nach der Meinung der Theologen seinen Grund darin, daß es bestimmt ist, unmittelbar ex opere operato die Vermehrung der Gnade (gratia secunda) zu bewirken. Das Opfer verleiht aber die Vermehrung der Gnade nicht unmittelbar ex opere operato, sondern nur indirect durch Gewährung von actuellen Gnaden zu meritorischen Acten. Der Schluß liegt also ganz nahe: Was per se nicht bestimmt ist, die gratia secunda zu bewirken, das kann auch nicht per accidens die gratia prima geben, und darum auch nicht die Nachlassung der schweren Sünde, welche nicht ohne Eingießung der rechtfertigenden Gnade stattfindet. — Eine Modification der bekämpften Ansicht haben jene Theologen versucht, welche, die Sumption des Leibes und Blutes Christi zum Wesen des Opfers rechnend, jener die fragliche Wirkung zugeschrieben haben [2]). Wie die betreffenden Autoren aber selbst zugeben, und die Natur der Sache nahe legt, hat die Sumption diese Wirkung nicht, weil sie Opfer ist, oder ein Theil des Opfers, sondern weil sie der Empfang des Sakramentes ist.

Es erübrigt jetzt nur mehr die Frage zu beantworten, ob das Meßopfer unfehlbar den Erlaß der Sünde bewirkt. In dieser allgemeinen Form wird man die gestellte Frage unbedenklich verneinen müssen. Die tägliche Erfahrung wenigstens scheint dieses Urtheil zu bestätigen. Denn gegentheils müßte es doch bei der unendlichen Zahl von heiligen Messen, die täglich sowohl für specielle, wie für alle Sünder insgesammt gefeiert

[1]) Cf. Lugo, de sacr. Euch. disp. 19. sect. 9. n. 151. Tournely, de sacr. Euch. quaest. 7. concl. 2.

[2]) Z. B. die Salmanticenses, l. c. n. 77. Canus, de loc. theol. lib. 12. cap. 12. p. 435.

werden, um die Heiligkeit der Menschen ganz anders bestellt sein. Es verlohnt sich aber doch, die Sache etwas genauer anzusehen.

Nicht wenige Theologen scheinen nach langen und mitunter scharfsinnigen Untersuchungen über unsern Gegenstand schließlich die Frage einfach zu verneinen, oder drücken sich wenigstens ganz unbestimmt aus. So z. B. Vasquez [1]), Suarez [2]), Canus [3]), Soto [4]).

Bellarmin [5]) meint, daß das Meßopfer unfehlbar die göttliche Hilfe erlange, wodurch die Sünder zur Buße geführt werden, aber jene Hilfe wirke verschieden, nach der verschiedenen Disposition der Menschen. Denn wenn derjenige, für welchen das Opfer dargebracht wird, zur Contrition disponirt ist, dann wird er kraft der erlangten Hilfe zur Contrition geführt werden, die eigentlich das Gnadengeschenk der Buße ist; wenn er aber nicht dazu disponirt ist, so wird in diesem Sünder zunächst eine Disposition bewirkt werden, die aber ihr Ziel verfehlt, wenn jener, von der Freiheit seines Willens Gebrauch machend, den Ruf Gottes zurückweist. Dazu komme dann noch, daß es keineswegs nothwendig ist, daß die Wirkung des Opfers sofort eintreten muß, sondern nur daß Gott Hilfe und Gnade gibt, wann es ihm gut dünkt [6]). Das scheint wohl auch das Concil von Trient anzudeuten, wenn es sagt, daß wir beim heiligen Opfer Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zur geeigneten Zeit (in auxilio opportuno).

Sehr passend bemerken Andere, daß die Wirkung, welche sich auf die Versöhnung Gottes bezieht, immer unfehlbar ist. Insoferne aber das Opfer die Ertheilung von actuellen Gnaden zur Bekehrung erzweckt, ist seine Wirkung unfehlbar mit gewissen Beschränkungen und Bedingungen. Die göttliche Vorsehung kann Gründe haben, warum sie die erflehte Gnade der Bekehrung entweder gar nicht, oder nicht im gewünschten Maße, oder nicht zur gewünschten Zeit gewährt [7]).

---

[1]) Disp. 228. cap. 3.

[2]) Disp. 79. sect. 3.

[3]) L. c. lib. 12. cap. 12. ad 9. p. 435.

[4]) In 4. dist. 13. quaest. 2. art. 1.

[5]) De Missa lib. 2. cap. 5. ad 3.

[6]) Aehnlich unterscheiden die Salmanticenses (l. c. n. 80.) zwischen der wirksamen und hinreichenden Gnadenhilfe. Jene werde nicht immer gegeben, wohl aber die hinreichende. Si autem fiat sermo de auxiliis sufficientibus, valde probabilem reputamus priorem opinionem, nempe homini, pro quo offertur hoc sacrificium, conferri infallibiliter aliqua specialia auxilia sufficientia, ut convertatur, quibus si homo cooperetur, remissionem ipsam actualem et in se consequetur. Hoc enim et decet dignitatem tanti sacrificii, ac principaliter offerentis.

[7]) Cf. Lugo, l. c. n. 142—150.

§ 23. Der Erlaß der leichten Sünden.

Aus dem im vorigen Paragraph Gesagten erhellt wenigstens so viel, daß das eucharistische Opfer auch für die läßlichen Sünden propitiatorisch ist. Denn wenn es die schweren Sünden erläßt, dann erläßt es a fortiori auch die leichten. Wenn daher das Tridentinum einfach sagt, daß das Opfer dargebracht werde pro fidelium vivorum peccatis, und daß es crimina et peccata, etiam ingentia erlasse (l. c. cap. 2), so schließt es selbstverständlich auch die leichteren Vergehen und Sünden mit ein. Näher bezeichnet diese das Concil, wenn es heißt (l. c. cap. 1), daß im Opfer der Eucharistie die heilsame Kraft des blutigen Opfers applicirt werde in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum. Diese täglichen Sünden sind eben zunächst und ganz besonders die läßlichen. Ueber das daß kann also kein Zweifel sein, es handelt sich nur mehr um das wie.

Es frägt sich nämlich, ob das Meßopfer in Bezug auf den Erlaß der leichten Sünden sich ebenso verhält, wie bezüglich des Erlasses der schweren, mit andern Worten, ob es dieselben durch sich selbst und unmittelbar erläßt. Es hat nicht an Theologen gefehlt, welche dieses behauptet haben, z. B. Gregor von Valentia[1]), Canus[2]). Sie verstehen das so. Das Meßopfer für Jemand dargebracht, vielleicht auch ohne daß er es weiß oder daran denkt, erläßt die leichteren Sünden ohne irgend einen Act des Individuums, wodurch es dieselben actuell oder virtuell verabscheut, sondern allein deßwegen, weil es sich im Stande der Gnade befindet und den Obex durch einen Affect des Mißfallens gegen die läßlichen Sünden entfernt hat, obwohl dieser Affect an sich zu ihrer Ausschließung nicht hinreichend ist. Canus beruft sich für seine Meinung auf die Autorität der Väter und der scholastischen Theologen, unterlaßt es aber, irgend einen im Besonderen anzuführen.

Die inneren Gründe für die angeführte Lehrmeinung sind folgende. Das Opfer der Eucharistie ist wie das Sakrament der Eucharistie vorzugsweise für die Freunde Gottes, für die lebendigen, mit Christus durch die Liebe bereits verbundenen Glieder eingesetzt. Darum erläßt es gleichfalls zwar nicht die schweren, wohl aber die läßlichen Sünden, welche mit dem Stande der Charitas vereinbar sind. Dieses Argument betonen Valentia und Canus gleichmäßig. Ferner, mag auch irgend eine Bewegung des Mißfallens gegen die läßlichen Sünden durch sich allein zu ihrer Tilgung nicht genügen, so kann sie nichts desto weniger in Verbindung mit

---

[1]) L. c. lib. 1. cap. 5. p. 542.
[2]) L. c. lib. 12. cap. 12. p. 436.

dem Opfer ausreichen. Aehnlich reicht auch die Attritio an sich nicht hin zur Ausschließung der Todsünde, und dennoch ist sie in Verbindung mit dem Bußsakramente kraft göttlicher Bestimmung hinreichend zum Erlaß der schweren Sünde. Endlich tilgen die Sakramentalien, mit einem solchen Affecte des Mißfallens gebraucht, die läßlichen Sünden unmittelbar, also auch a fortiori das heilige Meßopfer, das die Sakramentalien an Kraft und Würde weit übertrifft.

Prüfen wir die vorgebrachten Gründe. Vom ersten gilt: Qui nimium probat, nihil probat. Denn mit demselben Rechte könnte man auch so schließen: das Sakrament der Eucharistie verleiht unmittelbar und direct die Vermehrung der Gnade, also auch das Opfer der Eucharistie. Das ist aber offenbar falsch. Näher zugesehen kann aber das Argument der Gegner gegen sie selbst retorquirt werden. Denn nach der wahrscheinlicheren, auch vom hl. Thomas [1]) vertretenen Meinung, tilgt das Sakrament der Eucharistie die läßlichen Sünden nicht unmittelbar, nämlich durch eine denselben incompossible Form, die es in der Seele hervorbringt, sondern mittelbar, nämlich durch Acte der Liebe, zu welchen es mittels der primären Wirkung, d. i. der Gnade anregt und beiträgt. Will man also in dieser Beziehung einen Analogieschluß machen, obwohl dies wegen der Disparität zwischen Opfer und Sakrament nicht angeht, so gelangt man eher zu einem gegentheiligen Resultate.

Der zweite Grund würde gelten, wenn die Willensbewegung gegen die läßlichen Sünden, welche nach der gegnerischen Voraussetzung diesen nun einmal das Gleichgewicht nicht hält, allein schon auf Grund des dargebrachten Opfers zur Erzielung der behaupteten Wirkung kräftiger und stärker würde. Denn dann wäre die subjective Mitthätigkeit ausgeschlossen, und die unmittelbare Tilgung der läßlichen Sünden durch das Opfer unzweifelhaft. Diese Wirkung hat aber das Opfer nicht, weil es nur moralisch anregend wirkt. Daß aber der Willensaffect wirklich der Sünde das Gleichgewicht halten muß, soll sie getilgt werden, wird sich weiter unten zeigen. Das Sakrament der Buße kann hier nicht als Analogon angeführt werden, denn dieses bewirkt im Menschen die heiligmachende Gnade, durch welche alle Todsünden unmittelbar ausgeschlossen werden, weil sie mit jenen physisch unvereinbar ist. Aber das Opfer bewirkt im Menschen keineswegs Etwas, was sich unmittelbar

---

[1]) S. Th. P. 3. qu. 79. a. 4. in corp.: Res autem hujus sacramenti est charitas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur. Und ad 1: Dicendum quod peccata venialia, etsi non contrariantur charitati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum, ratione cujus peccata venialia tolluntur.

gegensätzlich verhält zu den läßlichen Sünden, und daher werden diese durch das Opfer auch nicht unmittelbar getilgt.

Die Berufung auf die Wirksamkeit der Sakramentalien verfängt gleichfalls nicht. Denn wenn das Gegentheil auch nicht mit voller Sicherheit behauptet werden kann, so ist es doch wenigstens sehr zweifelhaft, daß die Sakramentalien in der behaupteten Weise die Nachlassung der läßlichen Sünden bewirken [1]). Auf unsicheren Prämissen baut man aber noch weit mehr unsichere Schlüsse auf. Allein auch gesetzt, daß es mit der behaupteten Wirksamkeit der Sakramentalien seine Richtigkeit hat, so ist die Anwendung auf das Opfer, wie Suarez bemerkt, doch nicht gestattet, weil sonst das Nämliche von jedem Werke gesagt werden könnte, das besser ist als der Gebrauch der Sakramentalien [2]).

Gegenüber der ersten Meinung hält die Mehrzahl der Theologen daran fest, daß die läßliche Sünde durch das Meßopfer nicht unmittelbar, sondern mittelbar getilgt werde, d. i. durch Erlangung der göttlichen Hilfe zu Acten der Reue über die läßlichen Sünden.

In der Widerlegung der ersten Ansicht haben wir bereits die positiven Gründe angedeutet, welche für die sententia communis sprechen. Die Sache wäre kurz abgethan, wenn es außer allem Zweifel stünde, daß die Nachlassung der läßlichen Sünde dem Princip nach bedingt ist durch eine neue Eingießung der habituellen Gnade [3]). Denn da das Opfer nicht unmittelbar die Gnade gibt, so könnte auch nicht die Rede sein von einer unmittelbaren Tilgung der läßlichen Sünde durch die heilige Messe. Weil die Sache aber doch problematisch ist [4]), so wollen wir auf dieses Argument kein allzu großes Gewicht legen.

Der Hauptgrund liegt in der Art und Weise, wie die Sünde überhaupt erlassen wird. Sie besteht aber darin, daß der Mensch durch irgend einen Act der Liebe die Sünde retractirt und von sich losschält. Denn keine Sünde wird getilgt durch eine blos äußerliche Condonation von Seite Gottes, wie die zeitliche Sündenstrafe, es gehört dazu nothwendig eine innere Umwandlung des Sünders [5]). Da nun die läßliche

---

[1]) Der hl. Thomas spricht sich hierüber so aus: Dicendum quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, in quantum inclinant animam ad motum poenitentiae, qui est detestatio peccatorum vel implicite vel explicite. S. Th. P. 3. qu. 87. a. 3. ad 1. Vgl. Probst, Kirchliche Benediktionen, Tübingen 1857. S. 53 ff. S. 65 f. Benger, Pastoraltheologie, Bd. 2. S. 682.

[2]) Disp. 79. sect 5. In his ergo, fügt er bei, quae ex institutione pendent, invalidum est argumentum a simili.

[3]) Cf. Lugo l. c. n. 152 und de poenit. disp. 9. sect. 1. Daß die Eingießung der Gnade concomitanter stattfindet, ist nicht zweifelhaft.

[4]) S. Thomas P. 3. q. 77. a. 2. Cf. Franzelin, tract. de Euch. thes. 13. p. 354.

[5]) S. Thomas P. 3. q. 86. a. 2: Unde requiritur ad remissionem divinae offensae

Sündenschuld nicht in der Beraubung der heiligmachenden Gnade, sondern in dem Mangel des fervor charitis besteht, so wird sie getilgt durch die wirkliche Erweckung eines Actes der Liebe. Das Opfer kann aber nicht unmittelbar einen solchen Act bewirken, denn er ist eine vitale Thätigkeit des Menschen und kann darum unmittelbar nur von ihm selbst ausgehen; das Meßopfer, als etwas Aeußeres, kann nur moralisch dazu anregen. Nun wird es klar sein, warum das Opfer der Eucharistie die läßliche Sünde nicht unmittelbar, sondern mittelbar erläßt, d. i. per modum impetrationis.

Die Frage, ob diese Wirkung unfehlbar ist, muß ähnlich beantwortet werden wie bezüglich der Tilgung der schweren Sünde. Es ist jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die läßlichen Sünden viel häufiger und wohl fast immer erlassen werden. Denn die Schuld ist leichter, und das Subject, weil im Stande der Gnade befindlich, ist mehr disponirt uud der göttlichen Wohlthat würdig. Suarez [1]) glaubt überdieß noch einen Unterschied machen zu dürfen zwischen jenen, welche activ, und jenen, welche passiv am Opfer betheiligt sind. Von den activ am Opfer Betheiligten hält er es für wahrscheinlich, daß sie ganz sicher die Verzeihung der läßlichen Sünden erlangen, wenn sie im Stande der Gnade sind und in der actuellen oder virtuellen Intention opfern oder dem Opfer beiwohnen, um von Gott die Verzeihung ihrer Sünden zu erlangen. Denn der also Opfernde ermangelt nicht schlechthin der wirklichen Disposition, wodurch er in irgend einer Weise gegen die läßliche Sünde reagirt. Er will und verlangt, daß er seiner Sünden los werde, und indem er zu diesem Zwecke opfert und resp. dem Opfer beiwohnt, gibt er zu erkennen, daß sein Wille wirksam ist, und er leistet etwas, was geeignet ist, von Gott die Verzeihung der läßlichen Sünden zu erlangen.

§. 24. Der Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen.

Ein integrirendes Moment im Begriff der Sünde bilden die zeitlichen Strafen, welche dem Menschen nach erlassener Schuld und ewiger Strafe entweder in diesem oder in jenem Leben zu erstehen übrig

---

quod voluntas hominis sic immutetur ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis praedictae, et proposito emendandi . . . et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine poenitentia, secundum quod est virtus. Und q. 87. a. 2. ad 2: Dicendum quod peccatum veniale nunquam remittitur sine aliquali actu poenitentiae virtutis, explicito scilicet vel implicito.

[1]) Disp. 79. sect. 5. Ebenso Laymann, Theol. mor, lib. 5. tract. 5. de sacrif. miss. cap. 1. n. 6. Sporer, l. c. n. 242. u. A.

bleiben. Auch für diese zeitlichen Strafen, d. i. zum Erlaß derselben kann das eucharistische Opfer mit Nutzen dargebracht werden, und zwar sowohl für Lebende als Verstorbene. Das Tridentinum lehrt: Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus, sed pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite juxta Apostolorum traditionem offertur [1]). Damit ist zu vergleichen das Dekret desselben Concils über das Purgatorium [2]). Was die Tradition über unsern Gegenstand lehrt, haben wir im ersten Theil gesehen, und es ist deßhalb nicht nothwendig, darauf nochmals ausführlich zurückzukommen. Nur im Allgemeinen sei daran erinnert, daß man nach dem Zeugniß der Liturgien und der hl. Väter sowohl für Lebendige als Todte das Opfer darbrachte oder derselben beim Opfer gedachte, in der Absicht, den Einen gnädige Abwendung der um der Sünde willen über sie verhängten Uebel und Leiden zu erflehen, den Andern Befreiung von ihren Strafen und die Gemeinschaft der Heiligen zu erbitten.

Fragen wir nach den inneren Gründen der satisfactorischen Wirksamkeit des Opfers, so lassen sich mehrere anführen. Ohne hier bestimmen zu wollen, in welcher Weise Christus selbst das Opfer der heiligen Messe darbringt, so viel ist gewiß, daß er es darbringt, zwar nicht unmittelbar wie beim letzten Abendmahle, sondern mittelbar durch seine Diener, die Priester, die in seinem Namen und in seiner Person opfern. Insoferne aber das Opfer von Christus dargebracht wird, muß es die Kraft der Genugthuung haben, denn sonst wäre ein Opfer, oder überhaupt ein gutes und verdienstliches Werk, von einem heiligen und gerechten Menschen vollbracht, nützlicher und heilsamer, weil es uns applicirt unmittelbar und unfehlbar Genugthuung für unsere zeitlichen Sündenstrafen verschaffen würde. Die Folgerung kann also nicht umgangen werden, daß das Opfer, insofern es von Christus dargebracht und uns applicirt wird, die Kraft der Satisfaction haben muß [3]). Allerdings besteht ein Unterschied zwischen der Darbringung des eucharistischen Opfers durch Christus in der Gegenwart und jener beim letzten Abendmahle, denn jetzt leistet Christus keine actuelle Genugthuung mehr, während er damals thatsächliche Satisfaction geübt hat. Der Grund ist offenbar; denn jetzt ist er nicht mehr wie damals in statu viatoris, und darum auch nicht mehr in statu satisfaciendi. Ist daher das Meßopfer doch satisfactorisch und nützt es uns in dieser Beziehung, so ist dies nur möglich, weil die bereits geschehene Genugthuung Christi dem Opfer annex ist. Indem also Christus das

---

[1]) Sess. 22. de sacrif. Miss. cap. 2. Cf. can. 3.
[2]) Sess. 25.
[3]) Lugo. l. c. n. 155.

Opfer darbringt, wird in demselben die geleistete Genugthuung behufs Application an die Individuen repräsentirt.

Diese Repräsentation und Application der Satisfaction Christi im Opfer der Eucharistie ist in der That sehr congruent und einleuchtend. In nichts trat die Genugthuung Christi für die Strafen der Sünde so augenfällig und plastisch hervor als im Opfer des Kreuzes, in dem äußern Acte der schmerzvollen Dahingabe des Lebens. Hier hat die gottmenschliche Satisfaction für die Strafen, welche der Mensch um seiner Sünden willen vor Gott contrahirt hatte, den Culminationspunkt erreicht. Was ist also natürlicher und selbstverständlicher, als daß uns das Opfer des Altars, welches die unblutige Erneuerung und Repräsentation des blutigen Opfers am Kreuze ist, jene Genugthuung Christi vermittelt und applicirt?

Zu dem nämlichen Resultate gelangen wir, wenn wir die christliche Heilsökonomie zum Ausgangspunkte nehmen. Zum Heile, das uns in Opfer und Sakrament nach Christi Anordnung vermittelt wird, gehört auch die in Christus objectiv vollzogene Abtragung der vor Gott schuldigen Sündenstrafen. Nun ist aber kein Sakrament primär und an sich dafür eingesetzt, diese Strafen, insoferne sie zeitlichen Character tragen, dem Individuum zu erlassen. Die Sakramente, die hier in Betracht kommen können, sind Taufe und Buße. Obwohl nun in der Taufe die Sündenstrafe in ihrem Vollmaße getilgt wird, also auch die zeitliche, so geschieht dies doch nur wegen der Schuld, die erlassen wird. Das Sakrament der Buße aber hebt wohl die ewige Strafe auf, nicht aber immer auch alle zeitliche, diese bleibt in größerem oder geringerem Umfange zurück je nach der Disposition des Empfängers. Wenn dasselbe bisweilen keine Strafe zurückläßt, so geschieht es wegen der vollkommenen Disposition des Individuums, nicht aber, weil es direct zur Tilgung des Reates der Strafe eingesetzt ist. Die Condonation der zeitlichen Sündenstrafen aber, die auf Grund der sakramentalen Genugthuung erfolgt, hat die Erlassung der Sündenschuld zur Voraussetzung [1]). Also nirgends eine directe und selbstständige Tilgung der Sündenstrafen. Aus dem Erörterten ziehen wir den Schluß, es werde Christus in seiner Weisheit ein Mittel verordnet haben, welches an sich und direct die fragliche Wirkung hat, und dieses Mittel ist das heilige Meßopfer.

Gehen wir nun zu einem andern Punkte über. Tilgt das Meßopfer die zeitlichen Sündenstrafen unmittelbar. Die Antwort lautet hier unbedingt: Ja. Es gibt auch keinen Theologen, der widerspräche. Der Grund aber, warum das Meßopfer die Sünde, sei es die schwere oder

---

[1]) Suarez, disp. 79. sect. 6. Vgl. Oswald, die Lehre von den hl. Sakramenten, II, 149 f.

die läßliche, nur mittelbar erläßt, die Sündenstrafe aber unmittelbar, liegt in der Verschiedenheit zwischen Sünde und Strafe. Die Sünde, als habituelle gefaßt, ist Etwas, was die Seele selbst afficirt und befleckt, und kann darum auch nur durch eine vom Willen des Menschen ausgehende Reaction gehoben werden, wozu das Meßopfer durch Verleihung von Gnaden anregt und verhilft. Die Strafe aber, und es ist hier nur die Rede von jener, welche nach bereits erlassener Schuld zu erstehen ist, ist Etwas, wovon das Innere des Menschen nicht berührt wird. Darum kann sie auch rein äußerlich auf dem Wege der Condonation erlassen werden, wie der Gläubiger dem Schuldner eine Summe erlassen kann, ohne daß dieser auch nur darum weiß. Es ist also nicht nothwendig, daß das Meßopfer diese Wirkung mittelbar causirt, d. i. auf dem Wege der Impetration, indem es die göttliche Hilfe zusichert und erlangt, damit der Mensch gewiße Acte vollzieht, es bringt dieselbe vielmehr schon unmittelbar dadurch hervor, daß es in der Richtung auf die fragliche Wirkung dargebracht und applicirt wird. Das deutet auch das Tridentinum an. Denn nachdem es gelehrt, daß Gott durch das Opfer versöhnt auch die größten Sünden vergibt, indem er zunächst allerdings blos den Geist wahrer Buße und vollkommener Reue gewährt, wodurch die Sündenvergebung als eine mittelbare bezeichnet wird, fährt es absolut fort: Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus etc. offertur. Wenn es heißt pro poenis, so will selbstverständlich damit gesagt sein, daß die Strafen erlassen werden, denn in anderer Weise kann das Meßopfer für die Strafen nicht dargebracht werden, und wenn dies vom Opfer absolut prädicirt wird, so ist diese Wirkung eine unmittelbare. Endlich wenn es heißt pro satisfactionibus, so wird, wie Vasquez [1]) bemerkt, dasselbe ausgesprochen. Das Meßopfer nämlich wird an Stelle der Satisfactionen, durch welche die Strafen abgetragen werden, substituirt. Daraus folgt dann, daß das Opfer bezüglich der Tilgung zeitlicher Sündenstrafen sich ebenso verhalte, wie sich die satisfactorischen Werke selbst verhalten. Diese aber tilgen die Sündenstrafen direct und unmittelbar, also auch das Opfer.

Am einleuchtendsten ergibt sich die nämliche Wahrheit daraus, daß das Opfer auch für die Verstorbenen dargebracht wird; denn diesen kann es in keiner anderen Weise nützen als durch unmittelbare Erlassung der Sündenstrafen, weil bei ihnen wohl von einer satispassio, nicht aber von einer satisfactio die Rede sein kann.

Suarez [2]) wirft die Frage auf und behandelt sie weitläufig, ob

---

[1]) Disp. 228. cap. 4. n. 28.

[2]) Disp. 79. sect 6. Lugo, l. c. n. 158 behandelt die Frage gleichfalls und stimmt der Ansicht des Suarez bei.

das Meßopfer nicht auch noch per modum impetrationis irgend einen Theil der Sündenstrafen erlasse. Das kann aber einen doppelten Sinn haben. Es kann nämlich so viel heißen als: Gewährt das Opfer geistige Hilfe und Unterstützung, um Werke der Buße zu verrichten, durch welche der Gerechte Genugthuung leistet für seine Sünden? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein; denn wenn das Meßopfer die göttliche Hilfe erlangt zur Tilgung der Schuld, dann um so mehr zur Tilgung der Strafe. Der eigentliche Sinn der Frage ist aber ein anderer. Es ist nämlich gewiß, wie auch der hl. Thomas hervorhebt [1]), daß das Meßopfer an sich und als solches keineswegs immer die ganze Strafe tilgt, sondern nach der Andacht und Disposition des Opfernden und desjenigen, für welchen geopfert wird, einen größeren oder kleineren Theil. Nun frägt es sich, erläßt das Meßopfer nicht auch noch bittweise, und zwar ohne Dazwischentreten eines satisfactorischen Actes, einen Theil oder das Ganze des Restes der ungetilgten Sündenstrafen? Man sieht, die Antwort muß verschieden ausfallen, je nachdem die Vorfrage gelöst wird, ob man sich eine solche rein gratuite Art des Straferlasses ohne Dazwischenkunft eines genugthuenden Werkes vernünftiger Weise von Gott ausdrücklich erbitten darf. Suarez führt die Gründe dafür und dagegen an und gelangt zu dem Resultate, daß die bejahende Antwort als probabel gelten kann. Dagegen läßt sich wohl nichts einwenden.

Wir haben nunmehr noch einen Punkt zu erörtern, der gerade hier mehr als irgendwo anders von den Theologen ventilirt zu werden pflegt. Man kann nämlich auch bei dieser wie bei den früher behandelten Wirkungen fragen, ob sie stets nach einem feststehenden Gesetze, oder ob sie nur manchmal erfolgt, mit andern Worten, ob sie unfehlbar ist [2]). Wir sehen ab von der eben besprochenen Wirkung per modum impetrationis, denn diese muß ihrer Natur nach fehlbar sein, weil sie nur bittweise zu

---

[1]) S. Th. P. 3. qu. 79. a. 5. in corp.: Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit (Luc. 21, 3), de vidua quae obtulit duo aera, quod plus omnibus misit. Quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena. Und ad 3: Dicendum quod hoc quod tollitur pars poenae, et non tota poena per hoc sacramentum (= sacrificium), non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanae.

[2]) Nicht damit zu verwechseln ist jene andere Frage, ob die hl. Messe stets die ganze Strafe erläßt, was, wie wir gesehen, nicht immer der Fall ist. Denn die Unfehlbarkeit, von der hier die Rede ist, besteht nur darin, daß das Meßopfer supponendis suppositis nie ohne Wirkung ist.

Stande kommt. Es handelt sich also blos um jene satisfactorische Wirksamkeit, welche dem Meßopfer schon an und für sich und als solchem zukommt.

Was die Lebenden betrifft, so besteht unter den Theologen keine Meinungsverschiedenheit; sie erlangen die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen unfehlbar. In der That vereinigen sich hier alle jene Bedingungen und Erfordernisse, welche eine solche Wirkungsweise constituiren. Ein Hinderniß ließe sich nur denken auf Seite des Subjectes, dem das Opfer in der Richtung auf jene Wirkung applicirt wird. Allein es wird ja der Gnadenstand vorausgesetzt, und darum jene Disposition und Fähigkeit, außer welcher die genannte Wirkung nichts erfordert. Irgend ein Act, wodurch das Subject positiv mitwirkt, ist nach der Natur der Sache nicht erforderlich, weil der Erlaß der Strafe nicht eine positive Wirkung ist, sondern die bloße Beseitigung eines Debitums, welche von Außen her durch Darbringung eines äquivalenten Preises und nach dem allgemeinen Willen des Gläubigers geschehen kann.

Während nun, wie gesagt, alle Theologen darin übereinstimmen, daß das Meßopfer den Lebenden die zeitlichen Sündenstrafen unfehlbar per modum solutionis erläßt, haben dies einzelne bezüglich der Verstorbenen im Fegfeuer in Abrede gestellt, z. B. Canus[1]), Dom. Soto[2]), und aus neuerer Zeit Liebermann[3]), Perrone[4]), Oswald[5]). Sie sagen, daß das Opfer der heiligen Messe den Dahingeschiedenen nur per modum suffragii nütze, also wie ein Gebet, je nachdem es Gott gefällt.

Diesen gegenüber lehrt jedoch die überwiegende Mehrzahl der Theologen, daß die Wirkung des Erlasses der zeitlichen Sündenstrafen sowohl den Verstorbenen als den Lebenden in Kraft des Meßopfers immer gewährt wird und von Gott nach einem feststehenden Gesetze geordnet ist[6]).

Die Vertheidiger der letzteren Ansicht können mit Recht das Tridentinum für sich in Anspruch nehmen. Die hieher bezügliche, bereits

---

[1]) De loc. theol. lib. 12. cap. 12. ad 9. p. 435.

[2]) In 4. dist. 13. quaest. 2. art. 1.

[3]) Instit. theol. de euch. sacr. cap. 3. art. 4. n. 451.

[4]) Praelect. theolog. tract. de euchar. P. 2. cap. 1. prop. 3.

[5]) Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten, I, 580. Hier wird zum Beweise auf die Lehre vom Ablaß verwiesen, wo (II, 235) gezeigt wird, daß dieser den Verstorbenen nur per modum suffragii nützt. Das scheint aber doch ein quid pro quo zu sein. Denn darum eben handelt es sich, ob das Meßopfer in dieser Beziehung nicht etwas vor dem Ablaß voraus hat.

[6]) Vasquez, disp. 228. cap. 4. n. 29: Communis tamen et vera sententia est hunc effectum remissionis poenarum, tam defunctis quam vivis virtute hujus sacrificii semper concedi et certa quadam lege a Deo ita constitutum esse.

früher angedeutete Stelle lautet: Purgatorium esse animasque ibi detentas, fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari. Es ist hier wenigstens so viel gesagt, daß das Meßopfer die Verstorbenen in viel höherem Grade unterstützt als irgend ein anderes Suffragium. Ob damit schon eine unfehlbare Wirksamkeit ausgedrückt ist, mag allerdings dahingestellt bleiben, obwohl das Argument nicht zu unterschätzen ist.

Innerlich läßt sich die Meinung so rechtfertigen. Der Grund, weßhalb die satisfactorische Wirksamkeit des Meßopfers bezüglich der Lebenden ihr Ziel nie verfehlt, gilt auch für die Verstorbenen. Denn sie stellen dieser Wirkung kein Hinderniß entgegen, weil sie im Stande der Gnade sind. Man müßte also nur annehmen, das Meßopfer erlasse den Seelen der Verstorbenen deßhalb nicht unfehlbar die zeitlichen Strafen, weil sie in einem anderen Zustande sich befinden und mit den Lebenden keine Gemeinschaft mehr haben. Allein eine sichtbare Gemeinschaft mit den Verstorbenen, wie sie hier vorausgesetzt wird, ist keineswegs nothwendig. Der tiefste Grund, warum die Genugthuungswerke und Opfer der Lebenden ihren lebenden Mitbrüdern, die sich im Stande der Gnade befinden, in Beziehung auf den Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen unfehlbar nützen, ist nicht die sichtbare Gemeinschaft, sondern die Einheit durch das Band der Liebe. Dieses geistige Einheitsband besteht aber auch noch zwischen den Gläubigen auf Erden und den Seelen im Fegfeuer [1]. Darum kann die Verschiedenheit des Zustandes zwischen Lebenden und Verstorbenen hier nicht in Betracht kommen.

Der Haupt- und so zu sagen einzige Grund, auf welchen die Gegner ihre Ansicht stützen, ist der, daß die Kirche, in deren Namen der Priester das Opfer darbringt, über die Verstorbenen keine Jurisdictionsgewalt hat. So wenig daher die Kirche, wird geschlossen, den Ablaß per modum solutionis oder absolutionis, also unfehlbar, auf die Verstorbenen übertragen kann, ebenso wenig kann sie ihnen die satisfactorische Wirksamkeit des Meßopfers per modum solutionis zuwenden. Es geschieht dies nur bittweise, per modum suffragii s. impetrationis.

---

[1] S. Thomas. Suppl. qu. 71. a. 9. in corp.: Dicendum quod suffragia vivorum prosunt defunctis, secundum quod uniuntur viventibus in charitate, et secundum quod intentio viventium fertur in mortuos. Et ideo illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari, quae maxime ad communicationem charitatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad charitatem autem sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quaedam charitatis origo, vel vinculum. Und ad 3: Eucharistia est ecclesiasticae unionis, et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest.

Dagegen ist zu bemerken, daß zwar das eucharistische Opfer Eigenthum der Kirche ist, und der Priester im Namen der Kirche das Opfer darbringt und dessen Früchte applicirt, allein diese Darstellung der Sache bedarf gar sehr der Beschränkung und Ergänzung. Der offerens principalis ist nicht die Kirche, sondern Christus. Die Kirche opfert durch den Priester nicht, wie Bellarmin sagt, ut sacerdos per ministrum, sed ut populus per sacerdotem [1]). Der Priester steht in dieser Beziehung über der Kirche, weil er der sichtbare Stellvertreter des unsichtbaren Hohenpriesters ist, in dessen Namen und Auftrag er opfert. Christus aber hat ebenso Gewalt über die Todten, wie über die Lebendigen, und da das Meßopfer von ihm in Bezug auf die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen sowohl für Lebende als Verstorbene eingesetzt ist, so ist gar kein Grund vorhanden, warum dasselbe den Einen unfehlbar nützen sollte, den Andern aber nicht.

§. 25. Die Erlangung geistiger und zeitlicher Güter.

Schon früher war im Allgemeinen die Rede von der impetratorischen Wirksamkeit des heiligen Meßopfers. Es wurde dort gezeigt, was darunter verstanden wird, und der Nachweis geführt, daß das Opfer wirklich impetratorisch ist. Das Object der Wirkungen, welche ihm in dieser Eigenschaft zukommen, sind geistige und zeitliche Güter, wie gleichfalls hervorgehoben worden ist. Hier müssen wir auf die Sache etwas genauer eingehen.

Zuerst haben wir zu zeigen, welches näher die bezeichneten Güter sind, welche uns die Messe als impetratorisches Opfer erlangt. Die Aufgabe ist durch die vorausgehende Darstellung bereits negativ gelöst. Als propitiatorisches Opfer wirkt die heilige Messe die Vergebung der Sünden und die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen. Erstere Wirkung erfolgt nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch Verleihung der göttlichen Gnadenhilfe. Diese actuellen Gnaden sind ohne Zweifel auch geistige Güter, aber insoferne sie darauf hinzielen, die Verzeihung der Sünden vorzubereiten und zu bewirken, rechnen wir ihre Ertheilung unter die propitiatorischen Wirkungen des Meßopfers.

Nun könnte man allerdings sagen, es sei unstatthaft von einer propitiatorischen Wirksamkeit des Meßopfers zu reden, denn da dieses die Sünde nicht geradezu erläßt, sondern nur die Gnade der Buße und Bekehrung erlangt, so könne man auch in dieser Beziehung nur von impetratorischen Wirkungen reden.

---

[1]) De Missa lib. 2. cap. 5.

Wir behalten uns vor, auf die Sache zurückzukommen, wenn vom Grunde der Wirksamkeit des Opfers die Rede sein wird, denn dort wird gezeigt werden, daß die ganze Wirksamkeit des eucharistischen Opfers eigentlich eine impetratorische ist. Dessenungeachtet muß der Unterschied zwischen propitiatorischen und impetratorischen Wirkungen festgehalten werden.

Dies wird klar, wenn wir die Zielpunkte in's Auge fassen, nach welchen die heilige Messe in ihrer doppelten Eigenschaft als Sühn- und Bittopfer sich ausrichtet. Als Sühnopfer hat sie ihren Terminus in der Gerechtigkeit Gottes, als Bittopfer in der Güte und Freigebigkeit Gottes. Die Sünde nämlich ist der Grund, warum die göttliche Gerechtigkeit erzürnt wird und die Entziehung wenigstens von reicheren Gnaden oder die Zuwendung von Strafen verhängt. Das Opfer nun besänftigt den Zorn Gottes und hält den Arm der göttlichen Gerechtigkeit zurück. So versöhnt gewährt Gott in seiner Barmherzigkeit jene Gnaden, welche er bisher verweigerte, auf daß der Sünder lebe und sich bekehre. Den Zorn Gottes versöhnt das Opfer, insoferne es propitiatorisch ist, die Gnade der Buße erlangt es, insoferne es impetratorisch ist. Es ist also keineswegs richtig, daß die heilige Messe blos impetrando zur Tilgung der Sünde beiträgt, sie thut dies vielmehr auch propitiando et placando, und das ist die eigentliche Wirkung der Messe als Sühnopfer. Der Unterschied zwischen propitiatorischen und impetratorischen Wirkungen ist also sachlich wohl begründet.

Außer den genannten actuellen Gnaden zum Zwecke der Sündentilgung verleiht das Opfer noch eine Reihe anderer. Insoferne nun diese weder durch die Sünde gehindert waren noch zur Bekehrung gegeben werden, rechnen wir sie zu den geistigen Gütern, welche das Meßopfer auf Grund seiner impetratorischen Kraft gewährt [1]). Der Umfang dieser Gnaden ist so weit, als der Mensch gnade- und hilfsbedürftig ist. Es gehören dazu alle jene anregenden und unterstützenden actuellen Gnaden zur Vollbringung verdienstlicher Handlungen, zur Vermehrung der heiligmachenden Gnade und der Glorie des Himmels, zur Ueberwindung der Versuchungen, zur Beharrlichkeit im Guten u. s. f.

Aber auch zeitliche Güter und leibliche Wohlthaten erlangen wir durch das heilige Meßopfer, freilich nur insoweit sie zum Heile dienen. Wir haben gesehen, wie nach dem Zeugniß der ältesten Liturgien, sowie der hl. Väter beim Opfer gebetet wurde um Gesundheit,

[1]) Franzelin, tract. de Euch. thes. 13. p. 353: Gratiae aliae, quibus non peccata commissa impedimento erant, sed quas tamen divina bonitas concedit ob meritum Christi per sacrificium Eucharistiae pro homine exhibitum et applicatum aliter non concedendas, adscribendae sunt sacrificio non quatenus propitiatorium, sed quatenus impetratorium est.

gute Witterung, um Gedeihen der Früchte der Erde, um Abwendung von Krankheit, Unfruchtbarkeit, von Hunger und Krieg u. s. f. Der hl. Augustin berichtet, daß zu seiner Zeit auf einem gewissen Gute Thiere und Hausgesinde viel zu leiden hatten von Infestationen der bösen Geister. Da brachte ein Priester auf Bitten des Gutsherrn das heilige Opfer dar und betete inbrünstig, und sofort wich die feindliche Vexation [1]).

Die bezeichneten Güter verleiht das Opfer unmittelbar, in dem Sinne nämlich, daß dasselbe an sich, kraft seiner Bestimmung und gemäß der Würde des Opferpriesters und des Opfergegenstandes, Christi nämlich, geeignet ist, die Güte und Barmherzigkeit Gottes zur Gewährung dieser Güter zu bewegen. Es soll damit nicht gesagt sein, daß das Opfer jene Güter und Wohlthaten unmittelbar caufire, sondern nur unmittelbar erlange, d. i. daß kraft des Opfers selbst, ohne irgend eine andere Vermittelung, Gott sich bewegen läßt, sie zu verleihen [2]). Ausgeschlossen ist dadurch keineswegs, daß nicht auch die Andacht und Frömmigkeit des ministeriellen Opferpriesters viel dazu beitragen kann. Doch davon wird noch die Rede sein.

Da Christus die Gewährung geistiger und zeitlicher Wohlthaten ebenso sehr der Disposition der göttlichen Vorsehung wie der Fähigkeit und Empfänglichkeit des Bittenden unterworfen hat, so versteht es sich von selbst, daß wir durch das Opfer nicht immer das erlangen, um was wir bitten. Indeß, wenn wir auch nicht gerade immer das erhalten, um was wir flehen, ohne Wirkung ist das Opfer wohl niemals. Denn entweder erlangen wir etwas Anderes, oder das Nämliche zu einer anderen Zeit, je nachdem es Gott gefällt.

Die Theologen legen sich den methodischen Zweifel vor, ob es denn erlaubt und angemessen sei, durch das Opfer auch zeitliche Güter zu erbitten, da Christus doch nicht für zeitliche Dinge gestorben ist [3]), ferner, ob es nicht ungeziemend erscheine, das Opfer zur Erlangung von endlichen und vergänglichen Dingen darzubringen, da doch Christus, der Opfergegenstand, von unendlichem Werthe ist [4]).

Allerdings hat uns Christus die zeitlichen Güter nicht verdient an sich und absolut betrachtet und als Ziel, in welchem unser Streben haften bleiben soll, aber er hat sie uns verdient, insoferne sie als nothwendige oder nützliche Mittel erscheinen zur Erreichung unseres höchsten Zieles, des ewigen Heiles. Der Mensch erhebt sich nun einmal zum Ewigen nur auf den

[1]) De civit. Dei lib. 22. cap. 8. n. 6.
[2]) Sporer, l. c. n. 238.
[3]) Vasquez disp. 228. cap. 4. n. 33.
[4]) Suarez disp. 79. sect. 7.

Schwingen des Zeitlichen, wie auch die Kirche den Priester beim heiligen Opfer beten heißt: Sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna [1]). Da aber die Erreichung unseres Heiles auch schon die Ehre und Verherrlichung Gottes in sich schließt, welche der höchste Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seines Leidens und Todes war, so ist gar nicht einzusehen, warum uns das Opfer Christi nicht auch zeitliche Güter erlangen sollte, um durch sie unser Heil und durch unser Heil die Ehre Gottes zu fördern [2]). Sodann ist zu erwägen, daß das Opfer eine Art thatsächliches Gebet ist, und darum ist der Umfang dessen, was wir im Opfer erlangen können, ebenso groß, als der Umfang dessen, um was wir im Gebete bitten dürfen. Wie wir endlich für empfangene Wohlthaten nicht besser danken können, als daß wir im Opfer der Eucharistie Gott gleichsam als Gegengeschenk den geopferten Christus darbieten, so können wir auch unsere Bitte um neue Wohlthaten, welcher Art diese auch sein mögen, nicht kräftiger und nachdrucksvoller machen, als daß wir Gott schon zum Voraus die reinste und makelloseste Gabe, den eucharistischen Christus, entgegenbringen und unsere Bitte mit jener des sich opfernden Heilandes vereinigen.

Aus dem Bisherigen widerlegt sich von selbst auch der Einwand, der hergenommen wird aus der Unendlichkeit des Opfergegenstandes, und der Endlichkeit und Vergänglichkeit der erbetenen Wohlthaten. Es wäre eben ganz und gar ungerechtfertigt, sich die Sache so vorzustellen, daß wir im Opfer die irdischen Güter erflehen um ihrer selbst willen und ohne Beziehung zu den ewigen, vielmehr greifen nach christlicher Anschauung die zeitlichen Güter in ihrem höchsten Ziele bereits ein in die Fugen des Ewigen und Himmlischen und verlieren dadurch den Character des schlechthin Endlichen und Vergänglichen. Ferner ist nicht außer Acht zu lassen, daß das Opfer auch latreutischen Character hat, und darum außer den endlichen Wirkungen, wenn solche erfleht werden, stets auch unendliche setzt, nämlich die Ehre und Verherrlichung Gottes [3]).

---

[1]) Orat. in Dom. III. p. Pentec.

[2]) Innocent. III. de myst. miss. lib. 3. cap. 6: Offerimus ergo sacrificium pro aeternis, ut dentur nobis in praesidium; pro spiritualibus, ut dentur nobis ad meritum; pro corporalibus, ut dentur nobis ad adminiculum.

[3]) Man vergleiche nun folgende Darstellung der Sache bei Hase in seinem „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche" (2. A. S. 465): „Im höchsten Gegensatze dazu stehen die mancherlei zeitlichen Wünsche, zu deren Erfüllung Messen bestellt und gehalten werden. Unendliches wird nach katholischer Voraussetzung aufgewendet, Leib und Blut eines getödteten und ewig lebenden Gottmenschen, um Kleines, Vergängliches zu erlangen. Diese Bedeutung der Messe als Bittopfer für alle Zwecke des alltäglichen Lebens steht den Opfern des Heidenthums am nächsten, nur daß dieses angemessene,

B. Art und Weise der Wirksamkeit.

§. 26. Die Wirksamkeit des Opfers ex opere operato.

Nachdem wir die Frage behandelt haben, was das eucharistische Opfer wirkt, haben wir uns nunmehr damit zu beschäftigen, wie dasselbe die bezeichneten Wirkungen hervorbringt. Wie beim Sakrament kann man nämlich auch beim Opfer die Art und Weise der Wirsamkeit zum Gegenstand der Untersuchung machen. Das Sakrament aber wirkt, weil es ein von Gott selbst verordnetes Heilmittel ist, ex opere operato; es läßt sich daher das Gleiche auch vom Opfer erwarten. In der That versichert Suarez [1]), es gebe keinen katholischen Theologen, der die Wirksamkeit des Opfers ex opere operato leugnet. Vasquez [2]) bestätigt das Nämliche mit dem Beifügen, daß in der Sache alle scholastischen Theologen übereinstimmen, die Verschiedenheit bestehe nur in der Ausdrucksweise. Obwohl nun das Opfer nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen ex opere operato wirkt, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß mit demselben auch gewisse Wirkungen ex opere operantis verbunden sind, wie dieselben Theologen lehren. Diese doppelte Art und Wirksamkeit des Opfers wollen wir nun im Einzelnen näher in's Auge fassen.

Indem man dem eucharistischen Opfer die Wirksamkeit ex opere operato zuschreibt, bezeichnet man den wesentlichen Unterschied, welcher zwischen dem alt- und neutestamentlichen Opfer in Bezug auf ihre Wirksamkeit besteht. Dieser Unterschied läßt sich kurz als der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven bestimmen [3]). Die ganze Wirksamkeit des Opfers im alten Testamente hing von der Seelenstimmung, von dem Glauben, dem Reueschmerz, dem Bußgeist des Opfernden ab. „Die Versöhnungsgnade wird nicht etwa durch den Opferact als untrügliches sakramentales Mittel, sondern im Hinblick auf Christi künftiges Ver-

---

oft kostspielige Opfer brachte, um die Gunst der Götter zu erkaufen, während das Meßopfer zwar unermeßlich seinem Gedanken nach, doch sehr billig in der Wirklichkeit zu stehen kommt." Was von einer solchen Auffassung zu halten, ist nach dem oben Gesagten nicht schwer zu beurtheilen. Sieht man von dem nicht mehr neuen Vergleiche mit den heidnischen Opfern, von der Bemerkung über die Billigkeit des Meßopfers und den übrigen unvermeidlichen „polemischen" Zuthaten ab, so enthält die Stelle nichts, was sich katholische Theologen nicht schon längst auch eingewendet und widerlegt hätten.

[1]) Disp. 79. sect. 1.

[2]) Disp. 229. cap. 1. n. 1.

[3]) Schäzler, die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. S. 5.

dienst nur gelegentlich des Opferactes von Gott unmittelbar in die Seele des Opfernden ausgegossen, vorausgesetzt, daß sie in der rechten Disposition sich befindet [1]." Also nicht das Opfer selbst, sondern die seelische Disposition, in welcher dasselbe dargebracht wurde, war es, kraft welcher dem Darbringenden die göttliche Huld und Gnade zu Theil wurde. Fehlte diese Disposition, dann war das Opfer ohne Wirkung. Hieraus wird klar, daß beim alttestamentlichen Opfer der Hauptaccent auf der subjectiven Thätigkeit des Opfernden lag, und darum sagt man es habe gewirkt ex opere operantis [2].

Anders verhält sich die Sache beim neutestamentlichen Opfer. Dieses wirkt vorzugsweise ex opere operato. Die Handlung des menschlichen Opferers tritt hier in den Hintergrund und erscheint im Verhältniß zum opus operatum, gleichsam der Substanz des Opfers, als accessorisches Moment. Nicht mehr gelegentlich des Opferactes, sondern auf Grund des Opferactes und weil im Opfer das Verdienst Christi niedergelegt ist, spendet Gott seine Huld und Gnade.

Näher ausgedrückt bezeichnen die Theologen unter dem opus operatum, in Beziehung auf die heilige Messe, die Opferhandlung an sich betrachtet und ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit, das Verdienst, die Andacht des zufällig Opfernden, und darum unter der Wirksamkeit ex opere operato jene, welche dem Opfer als solchem zukommt, kraft der ihm von Christus gegebenen Bestimmung und Einsetzung. Weil also Christus gewollt hat, daß das Opfer schon dadurch, daß es dargebracht wird, gleichviel von welchem Priester, gewisse Wirkungen setze, sagt man, es wirke ex opere operato. Was sonach unter der Wirksamkeit ex opere operantis zu verstehen ist, ergibt sich ganz von selbst [3].

Gehen wir nun daran, den Nachweis zu liefern, daß das eucharistische Opfer wirklich ex opere operato wirkt. Das Tridentinum hat diesen

---

[1] Thalhofer a. a. O. S. 123.

[2] Bekanntlich gehen die Ansichten der Theologen über die Wirksamkeit der alttestamentlichen Opfer auseinander. Die oben angeführte ist die verbreitetste. Daß die Opfer des alten Bundes eine gesetzliche, levitische Reinheit ex opere operato bewirkten, soll nicht geleugnet werden.

[3] Bellarmin schickt der Behandlung der Frage, wie das Opfer wirkt, folgende Bemerkung voraus: Revocandum est ad memoriam illud habere vim ex opere operantis, quod vim habet ex bonitate vel devotione ejus, qui operatur; ita ut opus multum, aut parvum, aut nihil valeat, prout magna, parva, aut nulla est bonitas et devotio operantis: qualis est valor precum et meritorum nostrorum. Illud autem habere vim ex opere operato, quod ex se valet, modo fiat sicut lex praescribit, quidquid sit de bonitate, vel malitia operantis ministri, ita ut opus semper idem valeat, nec fiat melius ex ministri bonitate, neque pejus ex ministri iniquitate. De Missa lib. 2. cap. 4.

theologischen Kunstausdruck zwar bezüglich der Wirksamkeit der Sakramente sanctionirt, bei der Lehre vom Opfer aber vermieden. Dessenungeachtet drückt sich das Concil so aus, daß man nicht zweifelhaft sein kann, es sei seine Absicht gewesen, dem Opfer dieselbe Wirksamkeit zu vindiciren. Es lehrt nämlich, daß, wie die Sakramente, so auch das Opfer in seiner Würde und Kraft nicht von der persönlichen Beschaffenheit der Opfernden abhänge: Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate, aut malitia offerentium inquinari potest. (Sess. 22. cap. 1.[1]) Ebendaselbst heißt es, daß unser Herr und Gott am letzten Abendmahle unter den Gestalten des Brodes und Weines Gott dem Vater seinen Leib und sein Blut dargebracht habe, um seiner Kirche ein sichtbares Opfer zu hinterlassen, wodurch das blutige Opfer am Kreuze vergegenwärtigt und dessen heilsame Kraft zur Vergebung der Sünden angeeignet werden sollte. Er hat also gewollt, daß das eucharistische Opfer gleichsam das Instrument sein soll, wodurch das Verdienst seines Leidens und Todes uns vermittelt und applicirt wird. Darin liegt aber die Wirksamkeit ex opere operato ausgesprochen. Denn würde das Opfer blos wirken in Kraft des Verdienstes des Opfernden, also ex opere operantis, so könnte man nicht sagen, daß es auf Grund seiner Einsetzung durch Christus dafür bestimmt ist, die Frucht des Kreuzesopfers zu appliciren.

Dasselbe ergibt sich aus dem Vergleiche des Opfers mit den Sakramenten. Diese wirken ex opere operato, weil sie nicht leere, inhaltslose Zeichen sind, sondern erfüllt mit der Kraft des Blutes Christi, worauf sich ihre Wirksamkeit stützt; dies trifft aber auch beim Opfer zu, und darum muß es in gleicher Weise wirken wie die Sakramente, um so mehr, da jenes mit einem der Sakramente real dasselbe ist. Die alttestamentlichen Sakramente, wie z. B. die Beschneidung, wirkten ex opere operantis [2]), die neutestamentlichen wirken ex opere operato; der gleiche Schluß muß auch bezüglich des Opfers gemacht werden, wenn der neue Bund nicht gerade in der wesentlichsten Institution unter dem alten stehen soll.

Ferner steht als gewisse Wahrheit fest, daß das Meßopfer auch für

---

[1]) Cf. Innocent. III. myst. miss. lib. 3. cap. 5: In sacramento corporis Christi nihil a bono magis, nihil a malo minus perficitur sacerdote, dummodo sacerdos cum caeteris in arca consistat, et formam observet traditam a columba. Quia non in merito sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris. Non ergo sacerdotis iniquitas effectum impedit sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum. Vgl. auch die schöne Darstellung der Sache bei Melchior Canus, de loc. theol. lib. 12. cap. 12. ad 8. p. 430.

[2]) Es gilt hier suo modo das S. 116 Anm. 2 Gesagte.

die Verstorbenen im Fegfeuer dargebracht werden kann, um ihnen gänzlichen oder theilweisen Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen zu erwirken. Hier muß es aber ex opere operato nützen. Denn nicht zu reden von den Verstorbenen, welche nicht mehr genugthun können, so kann sich ja der opfernde Priester im Zustande einer schweren Sünde befinden und darum ex opere operantis kein satisfactorisches Werk vollbringen. Da nun aber trotzdem das Opfer den Dahingeschiedenen nützt, so kann dies nur der Fall sein, weil es ex opere operato wirkt.

Die Annahme des Gegentheils würde ergeben, daß das Opfer Andern nicht mehr nützt, als der Empfang der Eucharistie, denn auch dieser kann wie jedes andere gute Werk Andern ex opere operantis applicirt werden. Es würde also in dieser Beziehung zwischen dem Opfer und dem Sakramente der Eucharistie kein Unterschied bestehen, ja das Opfer stünde mit jedem andern guten Werke quoad hoc wenigstens auf gleicher Stufe. Das wird aber doch Niemand behaupten wollen. Endlich würde aus der gegentheiligen Ansicht auch noch dies folgen, daß die äußere Darbringung des Opfers, d. i. Christi, welcher das Opferobject ist, an sich nicht fruchtbringender ist, als die Opferung Christi und seines Leidens, die jeder Gläubige geistiger Weise vornehmen kann. Eine Folgerung, die der Anschauung und Uebung der ganzen Kirche widerstreitet, die stets daran festgehalten hat, daß der äußeren und eigentlichen Darbringung des Opfers durch den Priester eine die blos innerliche und geistige Aufopferung weit überragende Wirksamkeit zukommt.

Die Lehre der Tradition über unsern Gegenstand ist aus dem ersten Theile bekannt. Wir erinnern nur an die Darstellung der Sache beim hl. Chrysostomus und beim hl. Augustinus.

Die bisherigen Ausführungen haben nun wohl gezeigt, daß dem Meßopfer die Wirksamkeit ex opere operato eigne, aber der eigentliche und tiefste Grund ist nur andeutungsweise berührt worden. Im Opferobject kann dieser Grund nicht liegen, denn wenn dieses auch von unendlichem Werthe ist und Gott allzeit angenehm, sei es auch daß das Werk des secundären Opferpriesters dem Herrn ein Gräuel ist, das Wesen des Opfers besteht nun einmal nicht im Opfergegenstande, sondern im Opferacte, das Opfer ist eine That, eine Handlung [1]), und weil die Wirksamkeit des Opfers aus seinem Wesen hervorgeht, so kann sie ihren Grund unmöglich in dem haben, was nicht das Wesen des Opfers constituirt. Sie gründet also nicht im Opfergegenstande, sondern im Opfer-

---

[1]) Bellarmin de Missa lib. 2. cap. 4: Non res illa (quae offertur), sed rei illius oblatio proprie sacrificium est; sacrificium enim est actio, non res permanens.

acte, in der Opferhandlung. Christus, der das Opfer vollbringt, oder das Werk Christi ist der eigentliche Grund der Wirksamkeit des Opfers. Freilich wirkt das Opfer, als das Werk Christi zunächst ex opere operantis (Christi), aber in Bezug auf den opfernden Priester wirkt es ex opere operato. Insofern man nämlich den Werth und die Wirksamkeit des Opfers sich stets unabhängig denkt von der Person des Christus stellvertretenden menschlichen Priesters, gestaltet sich das opus operantis (Christi) zum opus operatum.

Man kann nicht einwenden, daß Christus auf's Neue verdient und genugthut, wenn der letzte Grund der Wirksamkeit des Opfers in die Thätigkeit Christi verlegt wird. Denn Christus hat weder die Möglichkeit noch das Bedürfniß zu verdienen und genugzuthun, weil er nicht mehr in statu merendi vel satisfaciendi ist, und sein am Kreuze erworbenes Genugthuungsverdienst so vollkommen ausreicht, daß es eines Zuwachses oder einer Steigerung gar nicht bedarf. Der Unterschied zwischen dem blutigen Opfer und seiner unblutigen Anticipation beim letzten Abendmahle einerseits, und dem eucharistischen Opfer anderseits, liegt darin, daß jenes meritorisch und satisfactorisch war, dieses aber, insoferne es von Christus dargebracht wird, weder meritorisch noch satisfactorisch ist aus dem angegebenen Grunde. Spricht man daher von einem Verdienste oder von einer Genugthuung Christi beim Opfer, so will damit nur gesagt sein, daß uns in demselben das beim Abendmahlsopfer begonnene, am Kreuze vollendete und im himmlischen Opfer festgehaltene Genugthuungsverdienst Christi vermittelt und applicirt wird [1]).

Ist nun die Thätigkeit Christi der letzte Grund der Wirksamkeit des Opfers, aber nicht insofern Christus auf's Neue verdient, so kann sie es nur sein kraft der Impetration [2]). Allerdings ist Christus nicht mehr in statu orandi, aber das schließt nicht die Möglichkeit aus, daß er in irgend einer Weise in statu impetrandi ist. Bereits in der Einleitung ist hervorgehoben worden, daß Christus im himmlischen Opfer das Erlösungsverdienst actuell festhält und dem Vater fortwährend vorstellt behufs Zuwendung an die Individuen. Hierin besteht auch im Wesentlichen die

---

[1]) Cf. Cienfuegos, Vita abscondita, disp. 4. sect. 1. §. 3. n. 23. 24.

[2]) Franzelin, tract. de Euch. thes. 13. pag. 349: Ad modum vero loquendi quod attinet, licet non possit dici in hoc sacrificio nova satisfactio ex opere operato et quatenus offerens est Christus ipse, sed solum satisfactionis jam praestitae applicatio, potest tamen dici nova Christi redemptoris impetratio seu interpellatio apud Patrem. Ratio discriminis est, quia satisfactio intelligitur objective ipsum opus quo satisfit pro injuria illata, impetratio autem et interpellatio potest dici meriti olim consummati repraesentatio, ut vi illius beneficia concedantur.

intercessio oder interpellatio, von welcher der hl. Paulus redet. Ob eine blos mentale, oder eine ausdrückliche und verbale Interpellation anzunehmen sei [1]), kann uns hier gleichgültig sein; auch bei der verbalen Interpellation wird vorausgesetzt, daß Christus nicht auf Grund fremden Verdienstes für uns bittet, sondern in Kraft eines vollgiltigen Rechtsanspruches. Da nun das eucharistische Opfer mit dem himmlischen Opfer wesentlich identisch ist, dieses in jeder einzelnen Meßfeier sich so zu sagen individualisirt und aus sich selbst heraustritt, so ist einleuchtend, daß unter dem Werke oder der Thätigkeit Christi, in welcher die Wirksamkeit des Opfers ex opere operato gründet, die Impetration Christi zu verstehen ist, darin bestehend, daß uns Christus durch den Priester auf Grund des vollbrachten und im eucharistischen Opfer repräsentirten Verdienstes die göttliche Huld und Gnade erlangt. Aus dem Gesagten wird auch klar, daß und warum alle Wirkungen der heiligen Messe, mögen sie inhaltlich oder dem Objecte nach auch noch so verschieden sein, im Bittcharacter des Opfers wurzeln. Die Früchte des Opfers wirken sich aus in der Form der Bitte, und in der Impetration besteht die eigentliche Kraft und Wirksamkeit des Opfers, sie ist das Moment, das alle opferlichen Wirkungen dem Princip nach in sich schließt.

Nachdem nunmehr gezeigt ist, daß das Opfer wirklich ex opere operato wirkt, mag die Frage erörtert werden, ob diese Wirksamkeit dem Opfer in ganz gleicher Weise eignet wie den Sakramenten [2]). Die Antwort lautet verneinend. Bekanntlich wirken die Sakramente in der Weise ex opere operato, daß sie unmittelbar und unfehlbar die Gnade verleihen, die sakramentale Handlung erscheint gleichsam als das göttliche Instrument, welches ohne Dazwischentreten irgend eines Mediums sicher wirkt, wenn kein Obex gesetzt wird. Durchgehen wir nun die einzelnen Wirkungen, welche wir früher vom Opfer ausgesagt und dargestellt haben, so finden wir, daß nicht bei jeder derselben die genannten Momente zusammentreffen. Die einzige Wirkung, welche das Opfer unmittelbar und unfehlbar setzt, ist der Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen. Anders

---

[1]) Cf. Estius, comment. in epist. ad Hebr. VII, 27.

[2]) Die Frage, ob physische oder moralische Causalität, kann hier nicht ernstlich aufgeworfen werden. Selbst jene Theologen, welche bezüglich der Sakramente die physische Causalität vertheidigen, sprechen beim Opfer nur von einer moralischen. Sehr natürlich; denn wie früher nachgewiesen, verleiht das Opfer den Erlaß der Sünde, die Gnade und andere Wohlthaten auf dem Wege der Impetration, das involvirt aber eine moralische Wirksamkeit und keine physische. Den Erlaß der Sündenstrafen bewirkt das Opfer zwar unmittelbar, aber immerhin ist diese Wirkung keine physische und positive, sondern eine moralische und negative, weil sie nicht in dem Einfluß einer physischen Entität, sondern in dem moralischen Erlaß eines Debitums besteht.

verhält sich die Sache bezüglich der übrigen Wirkungen. Denn wir haben gesehen, daß das Opfer die Verzeihung der schweren Sünde oder die Gnade der Rechtfertigung, den Erlaß der leichteren Sünden und die Vermehrung der heiligmachenden Gnade nicht unmittelbar verleiht, sondern mittelbar durch Erlangung der göttlichen Gnadenhilfe zur Vollbringung bestimmter Acte, also per modum impetrationis; ferner hat sich gezeigt, daß einzelne Theologen die Ansicht festhalten, daß sowohl die eben genannten Wirkungen als auch jene, die sich auf die Erlangung untergeordneter Güter beziehen, nicht nach einem festen Gesetze und unfehlbar eintreten.

Obwohl es nun, wie bereits erwähnt, keinen Theologen gegeben hat, der dem Meßopfer die Wirksamkeit ex opere operato überhaupt bestreitet, so hat es doch nicht an solchen gefehlt, welche in Bezug auf einzelne Wirkungen eine Ausnahme machen zu müssen glaubten. Sie sagen nämlich, daß dem Opfer nur die satisfactorische Wirkung ex opere operato zukomme, von den übrigen Wirkungen könne man nicht ein Gleiches behaupten. Zwar verstehen sie dies nicht so, daß man hier eine Wirksamkeit ex opere operantis anzunehmen habe, aber sie begnügen sich mit einer bloßen Wirksamkeit per modum impetrationis. Diese Ansicht wird am entschiedensten von Suarez[1]) vertreten. Es scheint jedoch consequenter und sachgemäßer, mit vielen andern Theologen[2]) daran festzuhalten, daß auch die in Rede stehenden Wirkungen dem Opfer ex opere operato zukommen. Dies wird sich herausstellen, wenn wir zuerst die Richtigkeit und dann die Beweiskraft der Einwendungen prüfen, welche dagegen erhoben werden.

Es soll natürlich gar nicht geleugnet werden, daß die erwähnten Wirkungen nicht unmittelbar erfolgen, sondern per modum impetrationis — dies wurde ja früher ausdrücklich nachgewiesen. Anders verhält es sich schon mit dem zweiten Fundamente, nämlich mit der Behauptung, daß die fraglichen Wirkungen durch das Meßopfer nicht unfehlbar gesetzt werden. Wir haben darzuthun gesucht, daß es nicht ganz richtig ist, wenn schlechthin gesagt wird, das Opfer wirke nicht sicher und unfehlbar. Das Eintreten gewisser Wirkungen hängt nämlich gar oft von der subjectiven Disposition des Opfernden oder desjenigen, für welchen geopfert wird, ab und erfolgt dann nicht, wenn die erforderliche Disposition fehlt. Das hat aber das Opfer mit den Sakramenten gemein; auch diese setzen voraus, daß ihrer Wirksamkeit kein Hinderniß entgegengestellt wird. Ferner

---

[1]) Disp. 79. sect. 2. Aehnlich Perrone, Schwetz. Andere erklären die Differenz für einen bloßen Wortstreit, so Lugo, de euch. n. 519, Gregor von Valentia, de miss. sacrif. l. 1. c. 5.

[2]) Die Salmanticenses, Vasquez, Bellarmin, Tournely, Dronven, Habert, Liebermann, die Theologia Wirceburgensis, Berlage, Franzelin u. s. f.

ist auch dies noch zu erwägen, daß Gott das im Opfer Erflehte nicht immer sofort gewährt, sondern oft später zur geeigneten Zeit, oder daß er etwas Anderes substituirt, was für den Menschen besser und heilsamer ist. So wäre also wenigstens eine der Voraussetzungen, welche der gegnerischen Ansicht zur Grundlage dienen, hinfällig geworden. Indeß kann immerhin zugegeben werden, daß das Opfer nicht in demselben Sinne unfehlbar wirkt wie die Sakramente, was aber, wie sich zeigen wird, hier ganz irrelevant ist.

Wie schon erwähnt, wird eine Wirkung dann ex opere operato gesetzt, wenn sie verliehen wird auf Grund einer Handlung oder eines Werkes, das Christus dazu bestimmt hat, daß es sein Verdienst vermittle und applicire, gleichviel von wem es vollzogen wird, vorausgesetzt, daß er es überhaupt vollziehen darf; ex opere operantis aber, wenn sie verliehen wird im Hinblick auf das Verdienst, die Würde, die Andacht desjenigen, welcher die Handlung oder das Werk vollbringt. Halten wir nun diese Begriffsbestimmung an die gegnerische Ansicht, so ergibt sich, daß die Wirksamkeit per modum impetrationis unter jene ex opere operato fällt. Denn die fraglichen Wirkungen verleiht das Opfer nicht, insofern es ein gutes und verdienstliches Werk des Priesters ist, dieser kann geradezu in der Sünde opfern, ohne die Wirksamkeit des Opfers zu hindern, sondern weil es das Werk Christi ist, der nicht blos Opfergegenstand, sondern auch Opferpriester ist, und der gewollt hat, daß das Opfer ein Medium der Heilsaneignung sein soll.

Die Einwendung, daß die heilige Messe nicht in Weise des Sakramentes unmittelbar die Sünde tilge oder die Gnade übertrage, sondern nur die göttliche Gnadenhilfe erlange, verfängt nicht; denn sofort erscheint die Gegenfrage, ob das Opfer den göttlichen Beistand in Beziehung auf Sündentilgung und Gnadenverleihung auf Grund der priesterlichen Handlung rein als solcher oder auf Grund des objectiven Opfervollzuges gewährt. Die Antwort muß natürlich im letzteren Sinne ausfallen, aber dadurch ist auch die Wirksamkeit ex opere operato zugegeben.

Die andere Einwendung, welche hergenommen wird von der Unsicherheit und Unzuverläßigkeit der eucharistischen Opferwirkungen, beweist gleichfalls nicht, selbst ihre Richtigkeit zugegeben. Denn manche Wirkungen werden ex opere operato causirt, obwohl sie nicht unfehlbar und immer gesetzt werden. So verleiht das Sakrament der letzten Oelung die körperliche Gesundheit ex opere operato, und doch gibt es dieselbe nicht unfehlbar und in jedem Falle. Aehnlich wird die Verleihung der Gnade der Beharrlichkeit zu jenen Wirkungen gerechnet, welche das Sakrament der Eucharistie ex opere operato hervorbringt, aber sie wird nicht immer und unfehlbar gegeben.

Jeder Zweifel wird endlich ausgeschlossen durch die Lehre des Tridentinum. Nachdem nämlich das Concil gesagt hat, daß in der heiligen Messe Christus Opferpriester und Opfergegenstand ist und daß wir uns im eucharistischen Opfer die Früchte des blutigen Opfers reichlich aneignen — Momente, welche die Wirksamkeit ex opere operato constituiren — fährt es fort: Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus etc. offertur (cap. 2). Nach der Anschauung der tridentinischen Väter setzt also das Opfer alle Wirkungen, die mit ihm verbunden sind, ohne irgend welche Ausnahme ex opere operato.

§. 27. Die Wirksamkeit des Opfers ex opere operantis.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das eucharistische Opfer die ihm eigenthümlichen Wirkungen zunächst und vorzugsweise ex opere operato hervorbringt, doch wirkt es nicht ausschließlich in dieser Weise, sondern zugleich auch ex opere operantis. Die Wirksamkeit, welche ihm in dieser Beziehung zukommt, verhält sich zu jener ex opere operato allerdings nur accidentell und kann fehlen, ohne daß die Substanz der Wirkungen des Opfers eine Einbuße erleidet. Daß mit dem Opfer wirklich Wirkungen ex opere operantis verbunden sind, leuchtet sofort ein, wenn man erwägt, daß der Werth des Opfers nicht allein und selbst nicht einmal vorzugsweise von der dargebrachten Opfergabe abhängt, sondern vor Allem von der persönlichen Würde und Andacht des Opfernden [1]. Nun ist freilich der offerens principalis Christus selbst, und darum die Wirksamkeit des Opfers zunächst und hauptsächlich ex opere operantis (Christi), aber, wie wir gesehen haben, uns gegenüber kommt dem Opfer diese Wirksamkeit ex opere operato zu. Es kann sich also nur mehr um die übrigen Opfernden handeln, und diese sind der celebrirende Priester und die Kirche, letztere sowohl im Allgemeinen, insofern der Priester im Namen der ganzen Kirche opfert und die Gläubigen sich habituell am Opfer betheiligen, als auch insofern sie durch einzelne Glieder im Besonderen wirklichen Antheil am Opfer nimmt [2].

---

[1]) Vgl. Gen. 4, 4. 5; Mark. 12, 43.

[2]) Benedict. XIV. de sacrif. Miss. sect. 1. cap. 234: Tres habet Missa fructus; alter internus est, de quo nihil unquam minuitur, quique si applicetur, semper operatur, dummodo nullum obstet impedimentum; nam Jesus Christus potissimus est sacerdos et sacrificium: alter est qui ex universa oritur Ecclesia, quae nullo non tempore Deo sacrificium offert singulorum omnium ministerii sacerdotum, quotquot sub coelo sunt; cumque Ecclesia sponsa sit Jesu Christi, tota semper pulchra et amica sine ulla ruga aut macula, semper ex sanctitate sui suisque meritis plurimum in eas actiones confert, quas exercet eorum ministerio,

Die Wirkungen des Opfers ex opere operantis in Bezug auf den Priester und die activ am Opfer betheiligten Gläubigen haben eine doppelte Quelle. Erstens die persönliche Heiligkeit und Würde, bedingt durch den Stand der heiligmachenden Gnade und der mit ihr verbundenen Tugenden, denn je heiliger und Gott wohlgefälliger die opfernde Person ist, desto angenehmer ist Gott das Opfer, und desto bereitwilliger gewährt er seine Gnade. Zweitens die actuelle Andacht und der Eifer des Priesters und der anwohnenden Gläubigen [1]). Fehlen diese Bedingungen, dann ist das Opfer, insofern es vom Priester und dem beiwohnenden Volke dargebracht wird, ohne alle verdienstliche Kraft und Wirksamkeit [2]).

Im Besonderen sind die Wirkungen des Opfers ex opere operantis, insofern es der Priester und in ihrer Weise die anwohnenden Gläubigen darbringen, die nämlichen, welche jedes übernatürlich gute Werk mit sich bringt. Jede Handlung, und das Opfer ist ja seinem Begriffe nach eine actio circa rem sacrum, ist meritorisch, satisfactorisch und impetratorisch, vorausgesetzt, daß sie unter den erforderlichen Bedingungen vollzogen wird, und der Handelnde gewinnt, wie die Schule sich ausdrückt, per modum meriti, satisfactionis et impetrationis. Das muß um so mehr gelten von der Opferhandlung, weil sie ihrer Substanz nach jedes andere Werk an Werth und Bedeutung übertrifft. Indem also der Priester und die Gläubigen das Opfer in der erforderlichen Disposition darbringen, vollbringen sie ein verdienstliches, und weil jedes gute Werk für den Menschen im gegenwärtigen Zustande laborios ist, auch ein satisfactorisches Werk und erwerben sich dadurch einen gewissen Anspruch auf Erlangung dessen, um was sie flehen [3]). Das letztere Moment

---

quibus utitur; ex quo fit, ut fructus hujusmodi qui dicitur ex opere operantis, augeri possit et minui pro majori vel minori eorum sanctitate vitaeque innocentia, a quibus conflatur corpus Ecclesiae; quod tamen nihil ad essentiam pertinet sacrificii, sed ad circumstantias, quae sacrificio sunt adjunctae. Tertius denique qui ex ipso proficiscitur sacerdote, qui celebrat, est itidem ex opere operantis.

[1]) Bona, tract. de sacrif. Miss. cap. 1. §. 3: Quoad effectum ex opere operantis duo sunt capita, quibus augeri potest. Primum est bonitas et dignitas operantis, procedens ex habitu gratiae sanctificantis et virtutum, quae gratiae annexae sunt, nam quo sanctior est sacerdos et gratior Deo, et magis acceptabiles erunt ejus preces et oblationes. Secundum est actualis devotio, qua sacrificium offertur, nam quo major illa est, eo amplius illi prodest.

[2]) Das meritum de congruo ist bekanntlich auch in diesem Falle nicht ausgeschlossen.

[3]) Dom. Soto in 4. dist. 13. quaest. 2. art. 1: Isti ergo omnes offerentes, unusquisque in suo ordine, dummodo in gratia sint, quando offerunt, triplici modo et via valorem et fructum sacrificii consequuntur: scilicet per modum meriti, per modum satisfactionis et per modum impetrationis.

ergibt sich speziell noch daraus, daß mit dem Opfer auch zugleich Gebete verbunden sind, denn die eigentliche Wirksamkeit des Gebetes ist die Impetration.

Die Kirche opfert gleichfalls, und darum sind auch insofern mit dem Opfer gewisse Wirkungen verknüpft. Es ist jedoch der Priester, durch welchen die Kirche opfert, sie selbst betheiligt sich am Opfer nicht actuell, sondern blos habituell [1]). Es frägt sich nun, ob die Kirche im Allgemeinen und ohne Rücksicht darauf, wie sie durch einzelne Glieder actuell am Opfer theilnimmt, in der gedachten dreifachen Beziehung an den Wirkungen des Opfers participirt, genauer gesprochen, ob sie dadurch, daß sie durch den Priester opfert, auch verdienen und genugthun kann, oder ob die Wirkung des Opfers in dieser Beziehung auf die Impetration beschränkt bleibt. Da das meritorische Moment im weiteren Sinne auch das satisfactorische in sich schließt, und die Bedingungen zur Setzung eines satisfactorischen Werkes die nämlichen sind, wie zur Setzung eines meritorischen, so können wir kurzweg so fragen, ob die Kirche in der bezeichneten Weise sich ein Verdienst erwirbt, oder blos in Weise der Impetration am Opfer participirt.

In Bezug auf das Verdienst wird die Frage von den Theologen allgemein verneint, so von Suarez, Vasquez, Lugo u. s. f. Es läßt sich in der That kein Titel denken, auf Grund dessen ein solches Verdienst möglich wäre. Um im theologischen Sinne verdienen zu können, ist ein reales Thun (oder Leiden) einer Gott angenehmen Person erforderlich. Wo ist ein solches zu finden seitens der Kirche? In der Theilnahme der Gläubigen nicht; denn diese participiren am Opfer nach der Voraussetzung nur habituell. Es könnte darum wohl nur in der von der Kirche ausgehenden Designation des Priesters gesucht werden, daß er in ihrem Namen das Opfer darbringe. Allein abgesehen davon, daß dieser Act der Designation selbst etwas Unfaßbares ist, so existirt er doch nur habituell, Niemand aber verdient, wenn er nicht actuell handelt [2]). Der Vergleich der Kirche mit einem Herrn, welcher durch seinen Diener einem Armen ein Almosen überreichen läßt, und dadurch sich ein Verdienst erwirbt, ist ganz unstatthaft. Denn der Designation des Priesters durch die Kirche fehlt eines jener wesentlichen Momente, welche zur Erlangung eines Verdienstes nothwendig sind. Soll eine äußere Handlung ein Verdienst be-

[1]) Cf. Bellarmin de Miss. lib. 2. cap. 4.

[2]) Lugo de sacr. Euch. disp. 19. sect. 9. n. 122: Ecclesia item, licet sit offerens, non tamen proprie, quando hoc sacrificium offertur, quia licet voluntas, qua sacerdotem designavit, ut ejus nomine offerret, fuerit honesta et meritoria, nunc tamen illa voluntas non existit nisi habitualiter: nemo autem potest actu mereri, nisi quando actu operatur.

gründen — das Nämliche gilt vom Mißverdienst, von der Sünde — dann muß die Handlung in der freien Gewalt des Menschen verbleiben. So begründet in dem Falle, welcher das Substrat obigen Vergleiches bildet, die äußere Handlung des Dieners so lange ein Verdienst des Herrn, als dieselbe in des Letzteren freier Gewalt steht. Gegentheils aber, wenn ein Herr seinem Diener ein Verbrechen befohlen hat, so wird die Sünde des Dieners dem Herrn so lange als eigene angerechnet, als die sündhafte Handlung des Dieners in seiner Gewalt steht, kann er aber diesen von der verbrecherischen Handlung nicht mehr zurückhalten, so wird ihm diese auch nicht mehr zur Schuld angerechnet, und er kann gerechtfertigt werden, obwohl im Diener die Sünde fortdauert. In ähnlicher Weise verhält sich die Kirche zum Priester. Denn indem sie ihn zum Priesterthum beförderte, hat sie ihm wohl einmal den Auftrag gegeben, in ihrem Namen zu opfern, aber nun opfert der Priester kraft göttlicher Vollmacht, welche die Kirche nicht mehr rückgängig machen oder an sich ziehen kann. Die natürliche Folge ist daher, daß die Kirche in der gedachten Weise nicht verdienen kann [1]).

Dasselbe ergibt sich, wenn wir das Object des Verdienstes in's Auge fassen. Wäre nämlich die gegentheilige Ansicht richtig, dann würden die Gerechten in der Kirche, ohne etwas zu thun, ja sogar im Schlafe de condigno die Vermehrung der Gnade sich verdienen u. s. f., schon allein dadurch, daß der Priester opfert. Das ist aber eine offenbare Absurdität. Freilich hat man da eine Ausflucht bereit, indem man sagt, nicht der Einzelne verdient, sondern die Kirche im Allgemeinen, insofern sie gleichsam als eine einzige moralische Person betrachtet wird, und dieses Verdienst der Kirche wird in den thesaurus Ecclesiae zurückgelegt. Allein dieses vorgebliche Verdienst ist etwas ebenso Imaginäres und Fingirtes als die Person, von der es ausgehen soll. Eine Gesammtheit verdient nur dadurch, daß die einzelnen Glieder verdienen [2]). — Mögen wir also die Sache betrachten von welch' immer einer Seite, ein „kirchlich-menschliches Verdienst [3])" in dem gedachten Sinne gibt es nicht.

Die Impetratio kann der Kirche nicht abgesprochen werden, insofern der Priester das Opfer in ihrem Namen darbringt. Dies gilt sowohl von den Gebeten, die der Priester bei der Darbringung des Opfers im Namen der Kirche verrichtet, wie vom Opfer selbst. Von den Gebeten der Kirche ist dies sehr einleuchtend; denn die dem Gebete eigenthümliche

---

[1]) Cf. Vasquez disp. 229. cap. 2.

[2]) Vasquez l. c. Verum hoc genus meriti omnino commentitium est, eo quod nullum potest esse meritum alicujus universitatis, quae consideratur ut ficta persona, nisi sit singulorum, aut alicujus singularis illius, actiones enim sunt singulorum, merita autem sunt actiones.

[3]) Oswald, die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten. Bd. 1. S. 578.

Wirksamkeit ist die Impetratio, die sicher um so kräftiger und wirksamer sein muß, als die Kirche in der Mehrzahl ihrer Glieder heilig und Gott stets angenehm ist. Wie den mit dem Opfer verbundenen Gebeten, so eignet aber auch dem Opfer selbst, insofern es im Namen der Kirche dargebracht wird, die Kraft der Impetration. Gott schaut nicht blos auf die Person des Priesters an sich, ob derselbe nämlich in der Gnade oder Ungnade sich befindet, um das zu gewähren, um was gefleht wird, er sieht auch auf die Würde des Priesters, welche ihm als Diener der Kirche zukommt. Sollte es daher geschehen, daß Gott wegen der Unwürdigkeit oder Unheiligkeit des opfernden Priesters etwas nicht gewährt, um was er fleht, so gewährt er es vielleicht im Hinblick auf die Kirche, die stets heilig und untadelig ist, ohne Makel oder Runzel (Eph. 5, 27). Darum betet ja auch der Priester: Ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae. Die habituelle Heiligkeit der Kirche reicht also wohl hin zur Impetratio, nicht aber zur Setzung eines Verdienstes [1]).

Muß nun aber nicht diese Wirkung des Opfers ad impetrandum als eine solche ex opere operato bezeichnet werden, da sie, wie eben gezeigt, unabhängig ist von der Person des opfernden Priesters? Allerdings wird die Kraft der kirchlichen Impetratio nicht beeinträchtigt durch die Unwürdigkeit des celebrirenden Priesters [2]), und insofern könnte man wohl von einer Wirkung ex opere operato reden. Da jedoch diese Impetratio bedingt ist durch die Heiligkeit der einzelnen Glieder, welche die Kirche constituiren, und auch das Maß derselben von der größeren oder geringeren Heiligkeit der Gläubigen abhängt, so ist es sachentsprechender, diese Wirkung des Opfers als eine solche ex opere operantis (operantium) zu bezeichnen [3]).

---

[1]) Suarez disp. 79. sect. 8: Quapropter non existimo esse eandem rationem de impetratione et de satisfactione; nam ad impetrandum sufficit sanctitas habitualis totius ecclesiae, ad quam respiciens Deus, quando nomine illius fit oratio vel oblatio, ratione illius inclinatur ad concedendum id, quod petitur, in quo consistit impetrationis ratio, et ideo ad illam sufficit illa habitudo vel denominatio extrinseca, quamvis ipsa ecclesia per se ipsam non oret. Sicut quando a Deo petimus, ut nos exaudiat propter merita alicujus Sancti, illa re vera concurrunt ad impetrandum nobis, quia Deus ad illa respicit, etiamsi Sanctus ille non oret pro nobis, et sicut in lege veteri orabant fideles: Propter Abraham servum tuum etc., quando fortasse Abraham pro eis non orabat, saltem illa oratione speciali: quia satis erat, quod sanctitas ejus repraesentaretur Deo ad inclinandum ipsum: sic ergo nunc, quia sacerdos in persona ecclesiae, illius sanctitatem Deo repraesentat, etiam si ipse sanctus non sit; ad satisfaciendum autem de novo non sufficit haec repraesentatio, sed necessaria est realis actio vel passio alicujus personae gratae Deo.

[2]) Wie es sich mit der kirchlichen Impetratio beim Opfer eines excommunicirten Priesters verhält, wird sich später zeigen.

[3]) S. Thomas, Suppl. qu. 71. a. 6. ad 4: Opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Cf. Lugo l. c. n. 125.

§ 28. Die Lehre von der Wirksamkeit des Opfers nach Duns Scotus.

Es wurde bereits hervorgehoben, daß die Theologen in der Lehre von der Weise, wie das Opfer wirkt, der Sache nach übereinstimmen, obwohl die Ausdrucksweise nicht bei allen dieselbe ist. Besondere Beachtung verdient hier Duns Scotus, und zwar deßhalb, weil bisweilen schon gezweifelt worden ist, ob er in der Lehre von der Wirksamkeit des Opfers und beziehungsweise von dem Grunde, auf welchen er die Wirksamkeit des Opfers zurückführt, mit den übrigen Theologen übereinstimmt [1]). Indem wir im Nachfolgenden den Nachweis zu geben suchen, daß Scotus von der allgemeinen Ansicht nicht abweicht, bietet sich zugleich Gelegenheit, den fraglichen Gegenstand noch genauer und allseitiger zur Darstellung zu bringen.

In der zwanzigsten seiner quaestiones quodlibetales behandelt Scotus die Frage, ob ein Priester, der für zwei Personen je eine Messe zu lesen verpflichtet ist, seiner Pflicht genügt, wenn er auf Grund der Unendlichkeit des Opferverdienstes Christi für beide Personen nur eine Messe liest [2]). Hier kommt nun Scotus auch auf unsern Gegenstand zu sprechen. Er sagt, das Opfer wirkt nicht blos kraft des Verdienstes, oder des opus operantis, sondern auch kraft des Opfers selbst und des opus operatum. Dies umschreibt er dann so. Das Opfer wirkt nicht blos kraft des persönlichen Verdienstes des opfernden Priesters, sondern auch kraft des Verdienstes der ganzen Kirche, in deren Person das Opfer durch den gemeinsamen Diener dargebracht wird. Als Grund gibt er an, weil gegentheils die Messe eines schlechten Priesters, der in jenem Acte persönlich nicht verdient, sondern sündigt, in der Kirche Keinem nützen würde. Eine solche Annahme aber, erklärt Scotus, wäre sehr unpassend nach dem Worte des Herrn: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Denn so oft Christus als Hoherpriester opfert, ist das Brod, d. i. sein Fleisch, das Leben der Welt [3]).

---

[1]) Cf. Hosius, conf. cath. fid. Christ. Viennae 1560. Cap. 89. pag. 265. Vasquez disp. 229. cap. 1. Aehnliches gilt auch von Gabriel Biel (Sacri canonis expositio. Brixiae 1576). Da indeß dieser mit Duns Scotus nicht blos inhaltlich, sondern bisweilen auch dem Wortlaute nach übereinstimmt, so läßt sich, was von dem Einen gesagt wird, auch auf den Andern beziehen.

[2]) Joan. Duns Scoti quaest. quodlibet. quaest. 20. Oper. tom. XII. Lugd. 1649.

[3]) Num. 1. pag. 515: Hic praemittendum est unum hoc, scilicet quod probabile videtur, quod Missa non solum valet virtute meriti, sive operis operantis: sed etiam virtute sacrificii, et operis operati. Vel non solum valet virtute meriti personalis Sacerdotis offerentis, sed etiam virtute meriti generalis Ecclesiae: in cujus persona per ministrum communem offertur sacrificium: alioquin Missa

Der Grund, warum man in Zweifel gezogen hat, ob Scotus die allgemeine Ansicht über die Wirksamkeit des Opfers ex opere operato vortrage, mag wohl der gewesen sein, daß er dem persönlichen Verdienste des celebrirenden Priesters das Verdienst der Kirche gegenüberstellt und den eigentlichen Grund der Kraft und Wirksamkeit des Opfers scheinbar in das letztere verlegt. Wir sagen scheinbar, denn in Wirklichkeit verhält sich die Sache anders.

Den Ausgangspunkt für die richtige Auffassung des Doctor subtilis muß die Thatsache bilden, daß er im Meßopfer ein opus operantis und ein opus operatum unterscheidet. Das erstere besteht in dem verdienstlichen Werke, welches der in der Gnade opfernde Priester setzt [1]). Dieses persönliche Verdienst des Priesters ist indeß nur etwas Accidentelles; denn wenn dieser in der Sünde celebrirt, dann verdient er nicht, sondern sündigt (non meretur, sed demeretur), ohne daß deßhalb die Kraft des Opfers aufgehoben wird. Verschieden vom opus operantis ist das opus operatum. Was versteht Scotus unter diesem, wohin wird es von ihm verlegt? Auf diese Frage gibt uns Antwort, was er als den Grund angibt, warum auch die Messe eines schlechten Priesters nützt. Christus nämlich ist der Hohepriester, der sich selbst opfert, der sein Fleisch dahingibt für das Leben der Welt. Darum ist es nicht die Handlung des menschlichen Priesters, sondern die Handlung Christi, des göttlichen Hohenpriesters, das Fleisch Christi, das er auf dem Altare des Kreuzes in den Tod hingegeben hat, was der Welt das Leben gibt und wodurch wir das Heil erlangen. Dem Priester kommt also nur die Aufgabe eines Dieners zu, der, gleichviel ob seines Amtes würdig oder unwürdig, beim Opfer zum Nutzen Anderer über den Schatz der Verdienste seines Herrn verfügt. Scotus faßt also den Begriff vom opus operatum ganz so wie die übrigen Theologen, es besteht ihm in der jeder menschlichen Bosheit entrückten Wirksamkeit des Opfers auf Grund der Antheilnahme Christi am Opfer, der selbst opfert, und zwar sein eigen Fleisch, zum Leben der Welt, d. i. zum Heile der Menschen. Darin liegt dann auch ausgedrückt, daß das Opfer von Christus die Bestimmung hat, das Heil zu vermitteln [2]).

---

mali Sacerdotis, qui in illo actu non meretur personaliter, sed demeretur, nulli valeret in Ecclesia: quod reputatur communiter inconveniens, et rationabiliter juxta illud Joann. 6: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Quandocunque enim Christus ut summus sacerdos offert, panis, quem dat, id est, caro ejus, est mundi vita.

[1]) Cf. ibid. num. 3.

[2]) Gabriel Biel l. c. lect. 57. lit. B. pag. 520: Suffragiorum quaedam proficiunt ex opere operante tantum, alia ex opere operato, alia simul ex opere operato

Wie ist es aber zu verstehen, wenn Scotus den Satz, daß die heilige Messe nicht blos kraft des persönlichen Verdienstes des Priesters, sondern auch kraft des Verdienstes der ganzen Kirche wirke? Man könnte nämlich dieses sich so erklären. Wenn auch der Priester wegen mangelnder Andacht oder moralischer Indignität in der Darbringung des heiligen Opfers nichts Verdienstliches thut, und darum auch das Opfer nichts nützt, insofern es sein Opfer ist, so ist dieses doch nicht wirkungslos, weil an jedes Opfer ein Verdienst der Kirche geknüpft ist, in deren Person der Priester opfert. Dieses kirchliche Verdienst ist es dann, welches den Gläubigen zu Gute kommt, und weil dasselbe unabhängig ist von der persönlichen Beschaffenheit des opfernden Priesters, so muß gesagt werden, daß das Opfer ex opere operato wirkt.

Man sieht, es kommt hier darauf an, zu wissen, was Scotus mit dem Ausdrucke „meritum ecclesiae" meint. Wir haben bereits dargethan, daß nach der Lehre der Theologen die Kirche nicht verdient, insofern das Opfer in ihrem Namen dargebracht wird. Es muß darum schon von vornherein unwahrscheinlich erscheinen, daß Scotus von einem eigentlichen Verdienste der Kirche redet, das sich diese bei der Darbringung des Opfers durch ihren Stellvertreter, den Priester, erwirbt. Seine Anschauung dürfte vielmehr die sein. Das Opfer ist der Kirche zu eigen gegeben, damit sie es darbringe zum Heile der Menschen. Die Kirche aber als solche kann nicht opfern, sie opfert vielmehr nur durch den einzelnen Priester. Dieser nun kann sich vielleicht auszeichnen durch ein Leben reich an übernatürlich guten Handlungen und Verdiensten, kurz also durch die Heiligkeit seines Lebens. Das Opfer von einem solchen Priester dargebracht, ist Gott gewiß in hohem Grade angenehm und geeignet, von Gott die Gewährung dessen zu erlangen, um was der Priester bittet. Dazu kommt aber noch das Verhältniß des Priesters zur Kirche. Er betet beim Opfer im Namen der Kirche und bedient sich ihrer Gebete, er opfert für die Kirche und im Namen der Kirche. Diese aber besteht der Mehrzahl nach aus Gliedern, die einen reichen Schatz von guten Werken und Verdiensten aufweisen können und durch die Heiligkeit ihres Lebens glänzen. Darum kann es nicht fehlen, daß Gott auch um dessentwillen mit Wohlgefallen auf das Opfer blickt und zur Verleihung der erbetenen Gnaden und Wohlthaten

---

et operante. Ex opere operante tantum, quae ex sola dispositione et acceptatione agentis acceptantur a Deo, ut sacrificia veteris testamenti, et opera non privilegiata, quae quisque ex spontanea voluntate operatur. Ex opere operato, quae ex ipso opere exhibito etiam circumscripta dispositione operantis quantum ad ejus esse acceptum habent suum effectum, ut est sacrificium altaris et ecclesiae sacramenta, quae effectum habent ex institutione Christi, non ex dispositione ministri offerentis, vel dispensantis.

sich bewegen läßt. Obwohl daher die Wirksamkeit des Opfers in ihrem letzten und tiefsten Grunde bedingt ist durch das Werk des sich selbst opfernden Christus, so steht dennoch fest, daß es gewisse Motive gibt, welche Gott zur Gewährung dessen veranlassen, was objectiv im Opfer selbst begründet ist. Diese Motive sind die Verdienste des Priesters und der Kirche, oder wie wir auch sagen können, die Heiligkeit des Priesters und der Kirche; denn die Verdienste, welche der Priester sich errungen, constituiren seine Heiligkeit, und die Verdienste, welche die einzelnen Glieder der Kirche besitzen, die Heiligkeit der Kirche. Wenn nun das Opfer von einem Priester dargebracht wird, der leer an Verdiensten ist, ja der geradezu sündigt, indem er das Opfer darbringt, soll dann dieses nutzlos sein für diejenigen, zu deren Gunsten es dargebracht wird? Gewiß nicht. Der letzte Grund nun, warum in einem solchen Falle das Opfer nicht wirkungslos ist, liegt freilich im Werke Christi, aber das äußere Motiv ist die Rücksicht auf die Kirche, welche in der Mehrzahl ihrer Glieder stets reich ist an Heiligkeit und Verdiensten, und welcher Christus das Opfer nicht als todtes, unfruchtbares Eigenthum hinterlassen hat. Mit Recht gibt also Scotus eine doppelte Ursache an, warum auch die Messe eines schlechten Priesters nicht nutzlos ist, das opus operatum und das Verdienst der Kirche, indem er das eine Mal den eigentlichen und tiefsten Grund der Wirksamkeit des Opfers bezeichnet, das andere Mal das äußere Motiv [1]).

Scotus bestätigt sonach seinerseits den weiter oben nachgewiesenen Satz, daß der Kirche in Bezug auf das Opfer nur eine Impetratio

---

[1]) Gabriel Biel l. c. lect. 27. lit. A. pag. 174 sq.: Nam quamvis sacerdos peccator sit et extra gratiam, et per consequens nihil in se habeat, unde possit a Deo sua oblatio et obsecratio acceptari in ordine ad aliquod bonum conferendum: quia tamen oblatio haec et oratio non est sua principaliter, sed ecclesiae sponsae Christi, inter quam et Christum nuntius est, ejus orationem portans in ore, quam porrigit exaudiendam patri misericordiarum; sequitur, quod sua personalis malitia non reddit orationem illam et oblationem Deo execrabilem et inexaudibilem. Non enim obsecrando innititur gratiae propriae sanctitatis, sed charitati et dilectioni alienae . . . Sicut advocatus non jura vel statuta sua allegat, sed aliena, et verba ejus cui patrocinium praestat, in ore gestat: sic et sacerdos ex officio publico verba, interpellationes ecclesiae et orationes in ore gestat, et eas quodammodo patri misericordiarum ore suo porrigit audiendas ex parte ecclesiae suae . . . Ecclesiae enim vox est, quam audit pater misericordiarum, exteriorem autem strepitum per se non curat. Lect. 26. lit. H. pag. 166: Secundus offerens (ecclesia) Deo est semper acceptus, quia ecclesia semper sancta est, et unica sponsa Christi pudica, casta, nesciens maculam neque rugam, ergo missa semper valorem suum habet et accepta est Deo, juxta illud Joan. 6: Panis, quem ego dabo per me, scilicet et sacerdotes, caro mea est pro mundi vita.

zukomme, die größer oder geringer ist nach der Heiligkeit der Kirche [1]). Scotus selbst sagt: Licet bonum, quod impetratur virtute sacrificii, non impetretur virtute meriti personalis sacerdotis, sed virtute meriti ecclesiae, in cujus persona fit oblatio et ob cujus gratiam oblatio acceptatur etc. [2]). Der letzte Grund, will er sagen, warum wir durch das Opfer etwas erlangen, liegt allerdings in der dem Opfer objectiv innewohnenden Kraft, aber das äußere Motiv ist die Rücksicht auf das Verdienst, die Heiligkeit der Kirche, wenigstens vorzugsweise, denn auch jene des opfernden Priesters ist nicht ohne Bedeutung.

C. Der Werth des Opfers und seiner Wirkungen.

§ 29. Der Werth des Opfers und seiner Wirkungen ex opere operato.

Mit der Frage über die Weise und den Grund der Wirksamkeit des Opfers steht im engsten Zusammenhang die andere, welchen Werth das Opfer hat. Unter dem Werthe des Opfers (valor sacrificii) versteht man aber die moralische Dignität, welche demselben zukommt, um die ihm eigenthümlichen Wirkungen hervorzubringen. Wie nun der Grund der Wirksamkeit des Opfers ein doppelter ist, so ist auch der Werth des Opfers ein doppelter, je nachdem man nämlich entweder das opus operatum oder das opus operantis in's Auge faßt. Es begreift sich, daß das Hauptgewicht jenem Valor zukommt, welchen das Opfer ex opere operato hat. Diesen behandeln wir zuerst.

Ist der Werth des Opfers, welcher ihm ex opere operato entspricht, unendlich oder endlich? Suarez bemerkt, es sei dies eine quaestio celebris et valde controversa, und ein einfacher Blick in die ebenso umfangreichen als verwickelten Verhandlungen der Theologen bestätigt dieses Urtheil sofort [3]). Es ließe sich für die Beantwortung der Frage sowohl im Sinne der Unendlichkeit wie der Endlichkeit eine ganze Reihe von Theologen anführen; allein diese Classification wäre schon deßhalb von geringer Bedeutung, weil auch die Anhänger einer und derselben Meinung vielfach

---

[1]) Gabriel Biel lect. 27. lit. B. pag. 175: Et si per impossibile in ecclesia tota militante nullus esset Deo acceptus, obsecratio hujus sacrificii nihil a Deo impetraret in ratione oblationis, quia sic nullus esset in ecclesia offerens et petens sibi gratus.

[2]) Ibid. num. 14. pag. 524. Ebenso Biel lect. 26. lit. E. pag. 164.

[3]) Am ausführlichsten wird die Frage wohl von den Salmanticenses behandelt, welche ihr nicht weniger als zweiundzwanzig gespaltene Folioseiten widmen. Wenn Suarez den oben citirten Worten beifügt: quamvis sine causa, ut opinor, so wird das durch seine sehr lange Deduction keineswegs verificirt.

von einander abweichen und ihre Antworten mit mancherlei Restrictionen umgeben.

. Betrachtet man das Opfer an sich und seinem objectiven Inhalte nach, also entitative oder in actu primo, so wird man nicht anstehen, ihm unendlichen Werth beizulegen. Denn sowohl die res oblata wie der offerens principalis ist etwas Unendliches. Gerade der Umstand aber, daß Christus nicht unmittelbar opfert wie beim letzten Abendmahle, sondern mittelbar durch den Mund des Priesters, scheint einige Theologen veranlaßt zu haben, dem Opfer den unendlichen Werth abzusprechen. Denn sie wußten wohl, daß die ratio formalis des Opfers nicht in der Opfergabe, sondern in der Opferhandlung besteht, diese aber vollzieht unmittelbar und zunächst der menschliche Priester, der ein endliches Wesen ist. Das thut jedoch dem unendlichen Werthe des Opfers keinen Eintrag, weil dasselbe seinen Werth nicht vom unmittelbaren Opferer hat, sondern vom offerens principalis, von Christus, gleichviel ob dieser actuell oder blos repräsentativ opfert. Indem der ewige Vater, sagt Suarez, auf die Opfergabe niederschaut, bleibt er nicht beim Priester stehen, sondern blickt hin auf die Person seines Sohnes, welchen er darstellt, an diesem aber hat er kraft der ihm zukommenden Würde ein unendliches Wohlgefallen [1]). Daher ist ein solches von Christus durch den Mund seines Dieners dargebrachtes Opfer Gott unendlich angenehm und darum von unendlichem Werthe. Denn wie das Opfer auch dann angenehm ist, wenn der ministerielle Opferpriester nicht gefällt, weil Gott auf die Person seines ihm stets wohlgefälligen Sohnes schaut, der principaliter opfert, so muß ihm das Opfer auch unendlich angenehm und wohlgefällig sein, weil er auf die Person seines ihm unendlich angenehmen und wohlgefälligen Sohnes blickt. In ähnlicher Weise gingen auch die Thätigkeiten Christi unmittelbar von einem endlichen Princip aus, aber nichts desto weniger trugen sie die Signatur des Unendlichen an sich, insoferne sie vom göttlichen Suppositum verursacht waren [2]).

Wenn nun allerdings dem Opfer ein unendlicher Werth zukommt, insofern es von Christus dargebracht wird, so ist das doch nicht so zu verstehen, als ob derselbe bei jedem Opferacte auf's Neue ein Verdienst von unendlichem Werthe setzen würde. Denn, wie schon öfter erwähnt, Christus ist bereits in statu metae und darum außerhalb der Möglichkeit

---

[1]) Disp. 79. sect. 11. Cf. Theol. Wirceburg. Tract. 5. de sacr. Euch. cap. 6. art. 3. n. 351: Valor sacrificii secundum se, in actu primo, simpliciter infinitus est; quia merita Christi, quae sacrificium continet, et res oblata sive Christus, sunt valoris infiniti, et actio qua Christus se ipsum offert, infinitam dignitatem participat a dignitate offerentis.

[2]) Cf. Salmanticenses, de Euch. disp. 13. de sacr. Miss. dub. 6. § 2.

zu verdienen und genugzuthun, was auch gar nicht nothwendig ist, da er die Erlösung schon vollendet hat. Daher ist das Opfer nicht unendlich im Sinne eines jedesmaligen neuen Verdienstes oder einer neuen Genugthuung, sondern in dem Sinne, daß das vergangene, absolut unendliche Genugthuungsverdienst Christi im Opfer beschlossen ist und lebendig vergegenwärtigt wird.

Haben wir bis jetzt das Ofer betrachtet, nach seiner inneren Kraft und Sufficienz, so müssen wir es nunmehr in's Auge fassen in Bezug auf die thatsächlichen Früchte und Wirkungen, die es hervorbringt, also terminative oder in actu secundo. Es handelt sich demnach hier um die Frage, ob das Opfer quoad efficaciam unendlich ist, mit andern Worten, ob die Wirkungen des Opfers unendlich sind.

Die Frage läßt aber noch eine doppelte Auffassung zu, weil der Begriff der Unendlichkeit ein doppelter ist. Sie kann nämlich bedeuten, ob die Wirkungen des Opfers schlechthin (absolut) und positiv, oder wie die Schule sich ausdrückt, kategorematisch unendlich sind, oder ob sie nicht wenigstens secundum quid und negativ, d. i. syncategorematisch unendlich sind, das will sagen, nicht begrenzt oder beschränkt, an keine bestimmte Zahl oder Größe gebunden. Nach dieser doppelten Seite haben wir die Sache zu untersuchen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Meßopfer nicht der Zahl nach positiv unendliche Wirkungen hervorbringt. Dies gilt sowohl von der einzelnen Meßfeier, wie auch vom Meßopfer an sich und als Institution betrachtet, in welchem Sinne es alle einzelnen Opfer umfaßt, die seit der Feier des letzten Abendmahles gehalten worden sind und in Zukunft noch gehalten werden. Abgesehen davon, daß gar viele Gnaden und Wohlthaten nicht durch Vermittlung des Meßopfers aus dem Schatze der Verdienste Christi von Gott verliehen werden, so hat thatsächlich auch das Kreuzesopfer eine solche Wirkung nicht und wird sie nicht haben. Ja auch schon aus einem rein metaphysischen Grunde muß verneint werden, daß das Meßopfer positiv unendlich viele Wirkungen hervorbringt, weil eine Zahl, welche der Wirklichkeit nach unendlich wäre, ganz undenkbar ist. Es ist darum nur so viel richtig, daß das Opfer der Eucharistie, als Institution gefaßt, in seinen Wirkungen nicht an eine bestimmte Zahl gebunden ist, mit deren Erfüllung dann die Darbringung des Meßopfers sistiren müßte; es kann vielmehr thatsächlich immer noch mehrere und mehrere Wirkungen hervorbringen, fort bis in infinitum.

Ebenso vermag das Opfer auch nicht eine dem Grade oder der Größe nach positiv unendliche Wirkung hervorzubringen. Den bereits berührten Gründen, die auch hier gelten, fügen wir noch einige andere Gedanken hinzu. Die Creatur ist vermöge ihrer Endlichkeit nicht fähig,

unendliche Wirkungen in sich aufzunehmen, und darum werden oder vielmehr bleiben die Wirkungen des Opfers endlich, sobald sie sich dem Menschen zukehren. Anders verhält sich die Sache, wenn die latreutischen, auf die Ehre und Verherrlichung Gottes abzielenden Wirkungen des Opfers in Betracht kommen; denn diese finden, weil auf Gott gerichtet, keine Schranke, hier ist die an sich unendliche Kraft und Wirksamkeit des Opfers auch thatsächlich unendlich[1]). Wie also die Thätigkeiten Gottes, welche sich innerhalb des trinitarischen Lebens bewegen, wie die Zeugung des Sohnes und die Spiration des hl. Geistes, unendlich sind, jene dagegen, welche nach Außen gehen und die Creatur afficiren, in ihrem Ziele sich verendlichen, so gilt Aehnliches von den Wirkungen des eucharistischen Opfers. In dem ihnen zu Grunde liegenden Princip sind sie allerdings unendlich, aber in ihrer Richtung auf die Creatur werden sie endlich und beschränkt. Wir können also kurz sagen: das Opfer ist unendlich, wirkt sich aber endlich aus. Auch bei der Eucharistie ist die res sacramenti etwas Unendliches, und dennoch bringt sie im Empfänger nur endliche Wirkungen hervor.

Sind nach dem Gesagten dem Meßopfer positiv unendliche Wirkungen abzusprechen, so frägt es sich, ob demselben nicht wenigstens negativ unendliche Wirkungen zukommen. Die Frage kann sowohl im Sinne der Intension als der Extension gestellt werden, obwohl von manchen Theologen die beiden Momente nicht auseinander gehalten werden. Im Sinne der Intension will sie besagen, ob durch jedes Meßopfer jede beliebige, in infinitum vermehrbare und vergrößerungsfähige Wirkung in einem einzelnen Individuum hervorgebracht wird. Im Sinne der Extension wird insinuirt, ob eine Wirkung des Opfers, z. B. die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen, obwohl sie an sich eine bestimmte Größe hat, also intensiv begrenzt ist, auf alle Theilnehmer an der fraglichen Opferfrucht sich in der Weise erstreckt, daß, caeteris paribus, jeder den nämlichen Antheil erhält, gleichviel ob für Wenige oder Viele oder unendlich Viele das Opfer dargebracht wird, oder ob sich dieselbe auf eine Mehrheit in der Weise ausdehnt, daß der Einzelne einen immer kleineren Antheil empfängt, je mehr die Zahl der Theilnehmer wächst. Man sieht, die Frage im Sinne der Extension ist practisch wichtiger.

Die Theologen stimmen darin überein, daß die Wirkungen des Opfers intensiv endlich sind. So schwierig der Beweis für diese Behauptung theoretisch zu führen ist, so leicht ist er, wenn man auf die

[1]) Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. 5. cap. 8. n. 6: Etsi sacrificium ex parte rei oblatae et principalis offerentis, scilicet Christi, sit infinitae virtutis, non tamen, ita ejus institutione Christo volente, infinitos producit effectus: secus si finem excipias colendi Deum, et supremum latriae actum.

kirchliche Praxis Rücksicht nimmt, die in solchen Dingen regelmäßig schon das Richtige getroffen hat, ehe der ratiocinirende Verstand der tieferen Gründe sich bemächtigt. Nun pflegt aber die kirchliche Praxis, um eine gewisse Wirkung zu erlangen, z. B. eine verstorbene Seele aus dem Fegfeuer zu befreien, mehrere heilige Messen darzubringen, und läßt eben dadurch erkennen, daß der Werth des Opfers quoad efficaciam endlich und beschränkt ist. Denn wäre die satisfactorische Wirksamkeit des Opfers in der Weise unendlich, daß es jede Strafe tilgt, ob man sich dieselbe auch in infinitum vergrößert denkt, dann ließe sich gar nicht begreifen, warum für eine und dieselbe Seele zu dem nämlichen Zwecke viele heilige Messen gefeiert werden, ja es ließe sich sogar die Folgerung nicht abweisen, daß durch ein einziges Meßopfer das ganze Fegfeuer entvölkert werden könnte [1]). Deßgleichen, wenn die propitiatorische und impetratorische Kraft des Opfers intensiv unendlich wäre, wozu würde es dann nöthig sein, zur Erlangung einer und derselben Sache, z. B. zur Bekehrung eines Sünders, zur Herstellung der Gesundheit, mehrere heilige Messen lesen zu lassen, vorausgesetzt nämlich, daß sonst die erforderlichen Bedingungen gegeben sind? Daraus schließen wir, daß jede Wirkung des Opfers an ein bestimmtes Maß gebunden, endlich und beschränkt ist; wie groß oder wie klein, das hängt vom Willen Gottes und der größeren oder geringeren Disposition und Empfänglichkeit des Subjectes ab. Denn das soll nicht geleugnet werden, daß dieselbe Wirkung in dem besser Disponirten größer ist, als in dem minder gut Disponirten, aber über ein gewisses Maximum geht sie nicht hinaus [2]).

Wo Bellarmin [3]) darangeht, die inneren Gründe für die Endlichkeit und Beschränktheit der Wirkungen des Meßopfers zu entwickeln, fügt er in Anbetracht der Schwierigkeit der Sache weislich bei: salvo

---

[1]) S. Thomas, Suppl. q. 71. a. 14. a. 2: Dicendum quod quamvis virtus Christi, qui continetur sub sacramento Eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in purgatorio expietur; sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis; unde et quandoque plures missae in satisfactionem unius peccati injunguntur.

[2]) Suarez, disp 79. sect. 11: Nec refert, quod talis effectus non sit omnino determinatus ad eundem gradum, vel terminum respectu omnium, nam fortasse est major in melius disposito, saltem in privatis offerentibus, ut sic: satis enim est quod in unoquoque habeat praefixum terminum indivisibilem, juxta talem dispositionem; simpliciter tamen habebit aliquem terminum maximum juxta maximam ac perfectissimam dispositionem, sicut etiam contingit in sacramentorum effectibus.

[3]) De Missa lib. 2. cap. 4.

meliore judicio. Am Besten wird man thun, den letzten und entscheidenden Grund im Willen Christi zu suchen. Wie er durch einen einzigen Act für unsere Sünden hätte genugthun können, aber dennoch es vorzog, durch eine Vielheit von Acten unsere Erlösung zu bewirken, so könnte er auch durch ein einziges Meßopfer Unendliches erlangen, wenn er nicht gewollt hätte, daß die Frucht seines Leidens nur in einem bestimmten Maße applicirt werden sollte. Ein Grund, warum er das wollte, liegt sicherlich darin, daß die christliche Religion so wenig wie die jüdische eines fortwährenden Opfers entrathen kann. Auch wird Niemand verkennen, daß die stete Darbringung des Opfers das geeignetste Mittel ist, die Erinnerung an das Leiden und den Tod Jesu in den Gläubigen wach zu erhalten und die wechselseitige Liebe zwischen Christus und den Gläubigen zum Ausdruck zu bringen [1]).

Wir haben nunmehr die Frage zu erörtern, ob die Wirkungen des Meßopfers extensiv unendlich sind [2]). Die Antwort kann hier nicht kurzweg bejaht oder verneint werden. Es sind hierüber in der That auch verschiedene und einander geradezu aufhebende Meinungen zu Tage getreten. Sie lassen sich auf zwei zurückführen, wobei jedoch zu bemerken ist, daß auch diejenigen, welche die nämliche Ansicht vertreten, dieselbe nicht in der gleichen Weise erklären und beweisen. Die erste Meinung behauptet, daß die Opferfrucht jedem Einzelnen unverkürzt zukommt, wenn für Mehrere geopfert wird, und nicht abnimmt, wenn auch die Theilnehmer sich mehren. Darnach würde das Opfer extensiv unendlich wirken. Der Erste, welcher diese Ansicht klar ausgesprochen hat, scheint der mittelalterliche Liturgiker Walafrid Strabo († 849) gewesen zu sein, der es als keinen geringen Irrthum bezeichnet, singulas oblationes pro singulis offerre, wenn es sich um Darbringung des Opfers für

---

[1]) Gotti, theol. scholast. dogmat. Tom. III. de Euch. tract. 8. quaest. 2. dub. 1. § 2. n. 9: Limitatio autem efficaciae in sacrificio Missae petitur ex mera Christi voluntate, qui sicut uno actu potuisset pro peccatis nostris satisfacere, tamen, amoris causa erga nos, voluit actus multiplicare usque ad mortem crucis: ita licet per unam incruenti sacrificii oblationem, sive per se ipsum, sive per ministros peractam, potuisset quaelibet a Deo et pro quibuslibet impetrare; voluit tamen ut certa mensura fructus applicaretur, aptata, non ad virtutem sacrificii, sed ad actionem offerentium: ut per iteratas oblationes frequentius recoleremus memoriam mortis suae; et ut quotidiana per ministros suos oblatione nostrum amorem captaret, et ipse vicissim nobis exhiberet suum.

[2]) Suarez disp. 79. sect. 12: Quaestio haec confundi solet cum praecedente, est tamen valde diversa: nam licet causa aliqua non possit formam producere ultra certum gradum intensionis, potest interdum totam illam formam et aeque intensam in multis subjectis producere, ut ignis efficiat calorem, ut octo, in tribus vel quattuor subjectis sibi applicatis, aut si posset idem efficere simul in quacunque multitudine subjectorum sicut potest successive.

Mehrere zugleich handelt, da doch Christus für Alle gestorben, und nur ein Brod und ein Blut sei, welches die Kirche opfert. Aus bloßer Andacht dürfe man das thun, nicht aber in dem thörichten Wahne, daß das eucharistische Opfer nicht das allgemeine Heilmittel sei [1]. Von späteren Theologen sind hieher zu rechnen Cajetan [2], Canus [3], Vasquez [4] und einige Andere, die sich aber nicht ganz entschieden ausdrücken oder mancherlei Exceptionen zulassen [5].

Die zweite Meinung hält fest, daß die Opferfrucht auch extensiv endlich ist, und darum Vielen applicirt nicht vermehrt, sondern getheilt wird und folglich in dem Einzelnen geringer ist. Diese Meinung nennt Lugo die sententia communior et verior [6]. Es ist jedoch Zweierlei zu bemerken: erstens nämlich, daß die Theologen, welche diese Meinung festhalten, entweder blos oder doch vorzugsweise von der satisfactorischen Wirkung des Meßopfers reden, die im strengsten Sinne ex opere operato ertheilt wird und unfehlbar ist; zweitens, daß sie nur jene Theilnehmer an den Opferwirkungen im Auge haben, welchen dieselben in specieller Weise zugewendet werden.

Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist durch die kirchliche Autorität bereits practisch gelöst. Die Congregatio Conc. Trid. interpretum hat ein von den Päpsten Urban VIII. und Innocenz XII. bestätigtes Dekret erlassen, welches unter Vorhaltung des göttlichen Gerichtes auf's entschiedenste einschärft, daß ebenso viele Messen celebrirt werden müssen,

---

[1]) De oxord. et increment. rer. ecclesiast. cap. 22. Bei Hittorp (l. c.) pag. 347: Sed et in hoc error non modicus videtur, quod quidam se non posse aliter plenam commemorationem eorum facere, pro quibus offerunt, nisi singulas oblationes pro singulis offerant, vel pro vivis et defunctis non simul existimant immolandum, cum vere sciamus, unum pro omnibus mortuum, et unum panem esse et sanguinem, quem universalis Ecclesia offert. Quodsi cui placet, pro singulis singulariter offerre: pro solius devotione amplitudine, et orationum augendarum delectatione id faciat, non autem pro stulta opinatione, qua putet unum Dei sacramentum non esse generale medicamentum. Diese Meinung Strabo's erklärt Benedict XIV. mit Recht als dogmatisch unhaltbar (de synodo dioecesana lib. 5. cap. 8. n. 6). Sonach hätte auch da wieder die Praxis der Gläubigen das Richtige getroffen, und der „error“ wäre auf Seite des Tadlers.

[2]) In seinem Commentar zur Summa des hl. Thomas, P. 3. q. 79. a. 5, wo er, wiewohl mit Unrecht, seine Ansicht auch dem englischen Lehrer zuschreibt.

[3]) De loc. theol. lib. 12. cap. 12. p. 436 sq.

[4]) Disp. 231. cap. 3.

[5]) Hierher gehört namentlich Dom. Soto in 4. dist. 13. quaest. 2. art. 1. Tournely, de sacr. Euch. quaest. 8. art. 6.

[6]) De sacr. Euch. disp. 19. sect. 12. n. 242. Die sententia communior vertreten der hl. Thomas (in 4. d. 45. q. 2. a. 4. q. 2), Duns Scotus, Gabriel Biel, Suarez, Gregor von Valentia u. A.

als Stipendien übergeben worden sind, so daß im Uebertretungsfalle die Priester ihrer Verpflichtung nicht genügen, ja sogar schwer sündigen und zur Restitution verpflichtet sind [1]). Und Papst Alexander VII. hat die These verdammt: „Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere, et Sacrificium unum offerre“ [2]). Schon früher hatten sich Provincial-Concilien mit diesem Gegenstand beschäftigt. So sagt eine Synode von Lambeth [3]) aus dem Jahre 1281, es möge ja Keiner glauben, er könne, wenn er nur eine Messe liest, zweien genügen, zu welcher Meinung nach der Andeutung des Concils eine falsche Interpretation von c. 24. D. V. de consecr. Veranlassung gegeben zu haben scheint.

Es frägt sich nun, ob die erwähnten kirchlichen Bestimmungen rein disciplinärer Natur sind, oder ob sie von dogmatischen Vordersätzen ausgehen. Die so eben erwähnte Synode behauptet ganz entschieden das Letztere, wenn sie sagt: Absit enim ne a quoquam Catholico credatur, tantum intentione prodesse Missam unam devote celebratam mille hominibus, pro quibus forsan dicitur, quantum si mille missae pro eis devotione simili canerentur. Licet ipsum sacrificium, quod est Christus, sit infinitae virtutis, non tamen in sacrificio suae immensitatis summam plenitudinem operatur: alioquin pro uno mortuo nunquam oporteret nisi unam Missam dicere (l. c.).

Vasquez [4]), der allerdings die angeführten päpstlichen Verordnungen noch nicht gekannt hat, behauptet, daß ein Priester, welcher auf Grund der ersten Meinung zweien Stipendien durch eine Messe zu genügen sucht, nicht sachlich im Unrechte sei, sondern nur gegen die Gerechtigkeit fehle. Denn das Stipendium werde nicht gegeben zum Lohne für das Opfer, sondern zur Sustentation; habe er daher schon von Einem eine Sustentation erhalten, so könne er nicht von einem Andern eine zweite in Empfang nehmen, denn diese würde gegen den Willen des Ge-

---

[1]) „Deinde, ubi pro pluribus missis, etiam ejusdem qualitatis, celebrandis, stipendia, quantumcunque incongrua et exigua, sive a pluribus personis collata fuerunt, aut conferentur in futurum Sacerdotibus . . . ; Sacra Congregatio sub obtestatione Divini Judicii, mandat ac praecipit, ut absolute tot Missae celebrentur, quot ad rationem attributae eleemosynae praescriptae fuerint, ita ut alioquin ii, ad quos pertinet, suae obligationi non satisfaciant: quinimmo graviter peccent, et ad restitutionem teneantur.“ Die 21. Junii 1625. Ferraris, Prompta Bibliotheka s. v. Missa art. 2. n. 2.

[2]) Mühlbauer, Thesaurus Resolutionum S. C. Concilii, s. v. applicatio missae. Tom. I. pag. 1017. Denzinger, Enchirid. n. 981. pag. 318.

[3]) Conc. Lambeth. cap. 2. Hard. VII, 862. Vgl. Hefele, Conc. Gesch. Bd. 6. S. 197.

[4]) Disp. 231. cap. 5. n. 26. 27.

bers angenommen werden und darum gegen die Gerechtigkeit. Daraus müßte dann geschlossen werden, daß die angeführten kirchlichen Bestimmungen blos disciplinärer Natur sind.

Dagegen muß vor Allem geltend gemacht werden, daß es dem Stipendiengeber gleichgiltig sein kann, ob der Priester schon eine Sustentation erhalten hat oder nicht, wenn er nur durch Darreichung eines Stipendiums seinen Zweck erreicht, und den erreicht er auch, weil nach der Voraussetzung des Vasquez die Opferfrucht extensiv unendlich ist, und darum Jeder seinen Theil unverkürzt erhält. Wenn also ein solcher Priester dennoch gegen den Willen des Gebers fehlt, so kann es nur daher kommen, weil dieser der Ueberzeugung ist, er bekomme seinen Theil nicht, wenn jener auch noch für einen Zweiten oder Dritten dieselbe Messe applicirt. Mit Recht bemerkt ferner Lugo [1]), daß ich also, wenn der Erste mir kein Stipendium gegeben, sondern nur eine heilige Messe für sich verlangt hat, und ich es ihm versprochen habe, der Zweite aber ein Stipendium gibt, für Beide zugleich celebriren kann ohne Beeinträchtigung des Zweiten, der das Stipendium gegeben, denn in diesem Falle erhalte ich keine doppelte Sustentation. Deßgleichen, wenn Jemand ex voto oder aus irgend einem andern Grunde für einen Verstorbenen eine heilige Messe lesen muß, dann kann er auch noch von einem Anderen ein Stipendium in Empfang nehmen und für Beide celebriren — Dinge, die nach Lugo in praxi für ebenso absurd gelten als die Annahme eines Stipendiums von jedem Einzelnen für die nämliche Messe [2]).

Mag es immerhin seine Richtigkeit haben, daß die angeführten kirchlichen Verordnungen auch aus Gründen der Disciplin entstanden sind,

---

[1]) De sacr. Euch. disp. 19. sect. 12. n. 250.

[2]) Vasquez führt noch zwei andere Gründe an, warum ein Priester, der von Mehreren mehrere Stipendien erhalten hat, von der extensiven Unendlichkeit des Meßopfers practisch keinen Gebrauch machen und nicht Allen durch eine Messe genügen darf. Erstens nämlich verlange der Stipendiengeber auch die Gebete der Kirche und die in ihnen liegende Kraft der Impetration, diese hätten aber nur endlichen Werth und nützten darum unter Mehrere vertheilt dem Einzelnen weniger. Ferner sei die Sache doch nicht ganz sicher, und darum sei es geboten, daß der Priester den Stipendiengeber nicht der Gefahr aussetze, einen ihm gebührenden Theil der Opferfrucht zu verlieren. — Ad 1) ist zu bemerken, daß die kirchliche Impetratio zur Substanz des Opfers sich nur accidentell verhält, weßhalb auch ein excommunicirter Priester, der auf Grund eines Stipendiums für Jemand eine Messe liest, keineswegs restituiren oder nochmals celebriren muß, obwohl er nicht im Namen der Kirche betet. Ad 2) ist zu erwiedern, daß sich gar nicht einsehen läßt, warum ein Priester, der sich mit der in Frage stehenden Meinung conformirt hat und die von ihren Anhängern als die richtigere erklärt wird, seiner Pflicht nicht genügen soll, wenn er sie practisch befolgt.

um z. B. zu verhindern, daß das Heilige zu einem Gegenstande lucrativen Verdienstes wird, so liegen ihnen doch solche Gründe weder einzig oder auch nur vorzugsweise unter. Vielmehr sind es dogmatische Voraussetzungen, auf welchen sie ruhen, der Glaube nämlich, daß das Opfer auch extensiv endlich wirkt. Das bestätigt die Praxis der Kirche und aller eifrigen Gläubigen. Die Kirche nämlich hat dem Priester auch solche Meßformularien vorgeschrieben, welche sich auf einen einzigen Verstorbenen beziehen, und wenn die Gläubigen wollen, daß das Opfer Jemand ganz besonders zu Gute komme, dann lassen sie es auch für diesen allein darbringen. Das wäre aber doch ein Zeichen großer Engherzigkeit und Eigensucht, wenn sie es in dem Glauben thäten, daß dem Einzelnen nichts entgeht, wenn auch noch Andere theilnehmen, und die Kirche selbst könnte von der Begünstigung einer verderblichen Praxis nicht freigesprochen werden.

Der innere Grund für die zweite Meinung liegt darin, daß das Meßopfer intensiv endlich wirkt, wie das Sakrament, d. i. auf ein gewisses Maß, ein größeres oder kleineres, beschränkt ist. Diese Wirkung bleibt dem Grade oder der Intension nach gleich, ob sie durch den Priester auf eine Person oder mehrere abgelenkt wird, und wie sie daher in Bezug auf eine Person nicht vermehrt wird, so auch nicht in Bezug auf mehrere. Dies um so mehr als die Wirkung des Opfers der Darbringung des Opfers, d. i. der Opferhandlung entspricht. Auf diese aber ist es ganz ohne Einfluß, ob die Wirkung Einem oder Mehreren applicirt wird; denn die Application erscheint im Verhältniß zur Opferhandlung ihrer Natur nach als das Spätere und blos äußerlich Hinzutretende [1]). Gerade hierin unterscheidet sich das Sakrament vom Opfer. Dasselbe Taufwasser, über Viele ausgegossen, bringt in Jedem die nämliche Wirkung hervor, aber dies geschieht blos deßhalb, weil hier das Sakrament selbst vervielfacht wird, denn ebenso viele Personen es sind, welchen das Taufwasser applicirt wird, ebenso viele Sakramente sind es. Deßgleichen, wenn die nämliche heilige Hostie unter Viele vertheilt wird, dann werden wenigstens die Sumptionen vermehrt, und darum ist es natürlich, daß auch die Wirkungen vermehrt werden. Anders verhält sich die Sache beim Opfer; denn dieses bleibt, wenn es auch Vielen applicirt wird, schlechthin nur eines und

[1]) Suarez, disp. 79. sect. 12: Multitudo satisfactionis ejusdem rationis est, sive ad eandem personam, sive ad diversas comparetur, et ideo si respectu unius augeri non potest, nec respectu diversarum poterit multiplicari. Eo vel maxime, quod hic effectus respondet oblationi sacrificii; oblatio autem nullo modo in se variatur ex hoc, quod fructus ejus uni vel multis applicetur: nam hoc est quid posterius et extrinsecum oblationi: ergo non est, cur multiplicetur effectus propter solam voluntatem sacerdotis volentis uni tantum vel multis effectum tribuere.

blos der äußere Wille des Applicirenden ändert sich, dieser allein aber kann die Wirkung nicht erhöhen oder vermehren. Allerdings läßt sich ein Fall denken, wo eine Vermehrung der Opferwirkung stattfindet, dann nämlich, wenn Mehrere zugleich eine Hostie consecriren, wie z. B. bei der Ordination der Priester. Allein hier haben wir eigentlich nicht ein Opfer, sondern mehrere, und zwar ebenso viele, als Priester consecriren, und Jeder derselben kann sein Opfer appliciren, wem er will. So lange es sich aber blos um ein Opfer handelt, wird die Opferfrucht nicht vermehrt.

Die Anhänger der gegnerischen Ansicht berufen sich auf die Analogie der Wirksamkeit des Opfers mit physischen Agentien. So leuchte das Licht einer Kerze ebenso Hunderten wie einem Einzigen, und das Wort, vor Vielen gesprochen, bringe im Gehöre jedes Einzelnen die nämliche Wirkung hervor. Ferner verhalte sich ein geistiges Gut, was seine Mittheilung betrifft, wie ein Geist zum Orte. Der Geist aber sei ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile des Ortes, und so theile sich ein geistiges Gut, als welches die Opferfrucht zu betrachten ist, ganz den Vielen und ganz dem Einzelnen mit.

Vasquez selbst, der die extensive Unendlichkeit des Opfers vertheidigt, hält diese Analogien nicht für beweisend. Und in der That wären sie wohl geeignet, die Sache recht gut zu illustriren, wenn diese anderweitig schon feststünde, a priori aber beweisen sie nichts.

Im Einzelnen ist zu sagen, daß die Beweiskraft des Vergleiches mit physischen Agentien an der Thatsache scheitern muß, daß es sich in dem einen Falle um moralische, im andern aber um physische Wirkungen handelt. Die Disparität liegt auf platter Hand. Nicht besser sieht es mit dem andern Vergleiche aus, der hergenommen wird aus dem Verhältniß des Geistes zum Orte. Denn der Grund, warum der Geist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile des Ortes ist, liegt darin, daß er absolut einer ist und keine Theile hat, die Opferfrucht aber wäre nach der Voraussetzung der Gegner nicht eine in Mehreren, sondern jedem Einzelnen würde eine ihm eigenthümliche entsprechen.

Obwohl die Theologen in ihrer Mehrzahl, gestützt auf äußere und innere Gründe, daran festhalten, daß das Meßopfer extensiv endlich wirkt, so behaupten sie das doch nicht ausschließlich und in jeder Beziehung, wie bereits angedeutet worden ist. In gewissem Sinne erkennen sie demselben eine extensive Unendlichkeit zu. Dies gilt zunächst von den Mitopfernden, d. i. denjenigen, welche dem Opfer beiwohnen und dasselbe in ihrer Art Gott darbringen. Damit soll gesagt sein, daß weder derjenige, welchem die Opferfrucht in besonderer Weise zugewendet wird, noch die Mitopfernden selbst in der Theilnahme an den Wirkungen des Opfers verkürzt werden, wenn jene sich vermehren. Gegentheils ergäbe

sich das Absurdum, daß Jemand um so weniger an der Opferfrucht participirt, je Mehrere einer Messe anwohnen, wornach dann Jeder wünschen müßte, lieber eine solche Messe zu hören, bei welcher wenige Menschen zugegen sind [1]). Die Sache ist auch innerlich ganz gerechtfertigt. Denn die Privatoblationen der Gläubigen sind sowohl von der des celebrirenden Priesters, als auch von einander selbst unterschieden, und jeder entspricht daher auch eine besondere Opferfrucht [2]). Dazu kommt noch, daß ein größerer Concurs einerseits die Andacht und darum auch die Frucht des Einzelnen steigert und vermehrt, die Jedem gemäß seiner Disposition verliehen wird, und anderseits Gott selber zur Gewährung der erflehten Gnaden und Wohlthaten geneigter macht, nach der Verheißung bei Matth. 18, 19.

Ferner lehren die Theologen, daß das Opfer auch quoad impetrationem extensiv unendlich wirkt [3]). Dies liegt in der Natur der impetratorischen Wirksamkeit des Meßopfers, welche sich klar ersehen läßt aus ihrem Zusammenhalt mit der satisfactorischen. Diese nämlich ist unmittelbar und schlechthin an die Darbringung des Opfers geknüpft und erfolgt im strengsten Sinne ex opere operato; jene dagegen stützt sich auf die göttliche Güte und Barmherzigkeit. Gott läßt sich nämlich im Hinblick auf das Opfer und die mit ihm verbundenen und durch Christus dargebrachten Gebete und gemäß der Disposition der Bittenden bewegen, immer mehrere und größere Gnaden und Wohlthaten, sei es Einem oder Vielen zu gewähren, ohne irgend welches vorausbestimmte Ziel oder Maß. Daher kann dem Opfer quoad impetrationem eine gewisse negative Unendlichkeit nicht abgesprochen werden. Dafür zeugt auch die Praxis der Kirche und der Priester und die Ueberzeugung der Gläubigen. Die Kirche läßt im Meßcanon um Verschiedenes für Verschiedene beten, der Priester gedenkt in den beiden Memento Lebender und Verstorbener, obwohl er die Hauptfrucht des Opfers Einem speciell zuwendet, und die Gläubigen endlich sind überzeugt, daß ihnen deßwegen nichts entgeht, wenn sie das heilige Opfer für sich darbringen lassen [4]).

---

[1]) Tournely, de sacr. Euch. quaest. 8. art. 6: Si fructus sacrificii eo minus esset, quo in plures divideretur, satius foret bono fidelium, missae privatae quam parochiali interesse: quia cum pauciores missae privatae assistant, plures vero missae parochiali, fructus sacrificii eo major est ac excrescit pro singulis, quo dividitur in pauciores in missa privata: atqui tamen mandat et hortatur Ecclesia, ut fideles missae parochiali assistant.

[2]) Cf. Thomas, S. Th. P. 3. q. 79. a. 7. ad 3.

[3]) Suarez, disp. 79. sect. 12, der sich auf den hl. Thomas und andere Autoren beruft.

[4]) Layman, Theol. mor. lib 5. tract. 5. de sacr. Miss. cap. 1. n. 11: Communis item et vera fidelium persuasio est, etsi sacerdos pro certa persona Missae sacrificium offerre debeat, nihil tamen ipsi decedere, si in Memento in propria per-

§ 30. Der Werth der Wirkungen des Opfers ex opere operantis.

Bisher haben wir den Werth des Opfers betrachtet mit Bezug auf das opus operatum. Es hat sich um die Frage gehandelt, wie beschaffen und wie groß die Wirkungen sind, welche dem Opfer als solchem, d. i. ex opere operato zukommen, ob sie endlich oder unendlich sind, sei es intensiv in Beziehung auf ihren Grad, oder extensiv in Beziehung auf die Theilnehmer an denselben. Es sind aber, wie wir früher gesehen haben, mit dem Opfer auch Wirkungen ex opere operantis verbunden, welche sich zur Substanz des Opfers, d. i. zu jenen Wirkungen, welche ex opere operato erfolgen, accidentell verhalten. Auch auf diese muß die Frage über den Werth der Wirkungen des Opfers ausgedehnt werden.

Es ist nun aber gleich von vornherein zu bemerken, daß das Opfer hier nicht in Betracht kommen kann, insofern es von Christus dargebracht wird. Denn wenn auch allerdings in Bezug auf Christus selbst das Opfer ex opere operantis ist, so wird dieses opus operantis (Christi) doch in Bezug auf uns zum opus operatum, und dieses haben wir bereits in Betracht gezogen. Weil nun aber doch Christus nicht persönlich das Opfer darbringt, sondern sich durch den menschlichen Priester repräsentiren läßt, so muß die Frage interessiren, ob der rite ordinirte Priester in jeder Beziehung die Person Christi vertritt und ein giltiges Opfer vollbringt. Man pflegt diese Frage aufzuwerfen in Bezug auf den in der Sünde celebrirenden, häretischen oder sonst mit kirchlichen Censuren belegten Priester.

Der Lombarde[1]) scheint der Ansicht gewesen zu sein, daß wenigstens der excommunicirte und notorisch häretische Priester das Opfer nicht darbringen könne, und Andere, wie z. B. Duns Scotus[2]), neigen sich der nämlichen Ansicht zu. Das Gegentheil ist jedoch ebenso wahr als allgemein vertreten, und der Sentenzenmeister von den Theologen, die ihn commentirt haben, fast durchweg corrigirt worden[3]). Suarez bemerkt, daß die Behauptung häretisch ist, wenn sie den Sinn hat, daß ein von der Kirche getrennter Priester deßhalb nicht giltig opfern könne, weil er nicht giltig consecriren könne. Aber auch in dem Sinne sei die Behauptung zwar nicht offenbar häretisch, weil sie nirgends verurtheilt

---

sona et ex privata devotione idem sacrificium pro se ipso et aliis pluribus personis distinctis actionibus sive petitionibus offerat: cum enim hae oblationes diversae et repetitae sint, quarum nulla alteram impedit, ideo singulis tantundem fructus impetrare possunt, quam si una sola pro una persona fieret.

[1]) In 4. dist. 13. cap. 1.

[2]) Im Commentar zur betreffenden Stelle des Lombarden (quaest. 2).

[3]) Cf. Thomas in 4. dist. 13. quaest. 1. art. 1. quaest. 3.

ist, aber doch entschieden falsch, als damit gesagt sein soll, ein solcher Priester könne zwar giltig consecriren und das Sakrament der Eucharistie conficiren, aber er könne die Consecration nicht vollziehen unter dem Gesichtspunkte des Opfers, weil zur Ausübung des Mittleramtes zwischen Gott und den Menschen, wie es im Opfer stattfindet, nothwendig die Zustimmung der Kirche gehöre, welche hier fehle.

Wir werden auf das Verhältniß des Priesters zur Kirche, insofern er in ihrem Namen opfert, sofort zu sprechen kommen, und bemerken hier über die Stellung des Priesters als Repräsentant Christi Folgendes. Das Wesen des Opfers besteht in der Consecration; indem der Priester das Sakrament conficirt, vollbringt er auch das Opfer. Die Consecration aber ist ein Ausfluß der potestas ordinis, welche der Priester in der Person Christi ausübt, oder wie der hl. Thomas sagt: in consecratione sacramenti loquitur (sacerdos) in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem [1]). Die potestas ordinis geht aber nicht verloren durch die Sünde, auch nicht durch die Sünde der Häresie, weder die Liebe noch der Glaube ist nothwendig, damit ein Act der Weihegewalt giltig ausgeübt wird, weil Jemand auch ohne diese die hinreichende Intention haben kann, einen solchen Act zu setzen und alle zu dessen Giltigkeit nothwendigen Bedingungen zu leisten. Gegentheils würde ein kryptohäretischer Priester seine Parochianen aller Frucht des Opfers berauben. Von dem kirchlich censurirten Priester gilt das Nämliche. Das Verbot der Kirche hat, die Weihegewalt im Priester vorausgesetzt, nicht die Ungiltigkeit, sondern nur die Unerlaubtheit des Opfervollzuges zur Folge.

Wir betrachten nun das Opfer, insofern es von der Kirche durch den Priester dargebracht wird. Bereits früher ist nachgewiesen worden, daß der Kirche quoad hoc kein Verdienst entspricht, wohl aber die Impetratio. Von dieser ist zu sagen, daß sie nur endlichen Werth hat. Der Grund liegt darin, daß sie in der Heiligkeit der Kirche gründet, auf welche Gott als die ihm theure Braut, in deren Namen ihm das Opfer dargebracht wird, mit Wohlgefallen hinblickt. Die Heiligkeit der Kirche aber ist endlich und daher auch der aus ihr entspringende Werth des Opfers. Denn in dieser Beziehung trifft zu, was der hl. Thomas sagt, daß nämlich beim Opfer mehr die Beschaffenheit des Opfernden in Betracht komme als der Opfergegenstand [2]). Eine nothwendige Folge ist, daß dieser Werth des Opfers variabel ist, d. i. wächst oder abnimmt, je nachdem die Heiligkeit der Kirche wächst oder abnimmt. Denn diese ist

[1]) P. 3. q. 82. a. 7. ad 3.
[2]) P. 3. q. 79. a. 5.

nicht, wie Gabriel Biel bemerkt, ein „universale Platonicum", etwas rein Abstractes, das außerhalb der Individuen für sich besteht, sondern sie ist den einzelnen Personen und Gliedern eigen, welche die Kirche constituiren. Diese aber können sowohl an Zahl wie an innerer Heiligkeit zu- und abnehmen [1]). Sehr mit Unrecht behauptet daher Dominicus Soto [2]) das Gegentheil. Wenn er bemerkt, daß auch die Spendung der Sakramente nicht in der Heiligkeit der Glieder der Kirche, sondern im Leiden Christi gründet, so scheint er den Werth des Meßopfers, um welchen es sich hier handelt, nicht gehörig von jenem zu unterscheiden, welchen dasselbe praecise als Werk Christi hat, und wenn er hervorhebt, daß die Kirche das Opfer nur habituell darbringt, so beweist dies nur, daß die Kirche nicht verdient und darum natürlich in dieser Beziehung auch nicht an Verdiensten zu- und abnimmt, es beweist aber nicht, daß ihr auch die Impetratio abgesprochen werden muß.

Da nun aber die Kirche nur durch den Priester betet und opfert, so entsteht auch hier die Frage, ob die mit dem Opfer verbundene kirchliche Impetratio nicht gehindert wird durch einen Priester, der im Stande der Ungnade oder gegen den Willen der Kirche das heilige Opfer feiert. Denn die Schrift sagt: Peccatores Deus non audit (Joh. 9, 31).

Was die Darbringung des Opfers durch einen schlechten, d. i. im Stande der Ungnade befindlichen Priester betrifft, so sagt der hl. Thomas, man muß in der heiligen Messe zwei Dinge unterscheiden, das Opfer selbst, was die Hauptsache ist, und die Gebete, welche in der Messe für Lebende und Verstorbene stattfinden. Das Opfer kann natürlich durch einen schlechten Priester in seinem Werthe nicht beeinträchtigt werden. Anders verhält es sich aber mit den Gebeten; man muß jedoch auch hier noch unterscheiden, weil dieselben unter einem doppelten Gesichtspunkt aufgefaßt werden können. Einerseits nämlich erhalten die Gebete ihre Kraft und Wirksamkeit vom Priester, und insofern sind sie kraft- und wirkungslos, wenn dieser in der Sünde celebrirt, wenigstens de condigno; anderseits aber von der Kirche, insoferne sie in der Person der Kirche gesprochen werden, deren Diener der Priester ist. Dieses Mini-

---

[1]) Canon. Miss. exposit. lect. 26. lit. J. pag. 167: Missa est accepta, quia ecclesia sacrificium missae offerens est accepta. Ecclesia autem accepta est propter membrorum suorum et gratiarum in eis existentium merita: quoniam ecclesiae meritum non est universale Platonicum, seu meritum abstractum extra homines particulares per se existens, sed est personarum et membrorum ecclesiam constituentium. Cum autem uno tempore sint plures homines boni et virtuosi quam alio, sequitur quod ecclesia uno tempore magis accepta est quam alio. Et quoniam valor missae hoc modo est ex merito ecclesiae, sequitur quod secundum quod variatur ecclesiae meritum, variatur et missae valor et praemium.

[2]) In 4. dist. 13. quaest. 1. art. 6.

sterium bleibt auch im Sünder, und darum ist auch das Gebet des in der Ungnade celebrirenden Priesters in der heiligen Messe fruchtbar, wie überhaupt alle seine Gebete, welche er als minister ecclesiae verrichtet [1]). Es begreift sich, daß der Werth der Gebete der Kirche und beziehungsweise der kirchlichen Impetratio durch einen guten und frommen Priester auch positiv erhöht wird.

Anders verhält es sich mit der kirchlichen Impetratio, wenn das Opfer von einem Priester dargebracht wird, dem durch kirchliche Censuren die Vornahme dieser heiligen Handlung untersagt ist. Nach dem weiter oben Gesagten ist zur Giltigkeit des Opfers nur nothwendig, daß der Priester die Person Christi repräsentirt, wozu er die Gewalt hat auf Grund des character indelebilis; in der Person Christi kann er darum immer auftreten. Allein außerdem haben die Priester kraft des Auftrages der Kirche das Eigenthümliche, daß sie in ihrem Namen beten, intercediren und opfern, und quoad hoc kann die Kirche den Priester abhalten, daß er betet und opfert, denn da er dies im Auftrage der Kirche thut, so kann er von der Kirche dieses Amtes auch wieder beraubt werden. Es kommt hier eine ähnliche Unterscheidung in Betracht, wie wir sie eben vorhin nach dem hl. Thomas gemacht haben. Wir müssen die Substanz und den eigentlichen Kern des Opfers unterscheiden von den Gebeten und Ceremonien, welche das Opfer begleiten und umgeben. In dem, was zum Wesen des Opfers gehört und auf der Anordnung Christi selbst beruht, ist der Priester unantastbar, wenigstens bezüglich der Giltigkeit seiner Acte; in dem aber, was auf Anordnung der Kirche geschieht, wie die öffentlichen Gebete und Ceremonien, ist der Priester im eigentlichen Sinne der Diener der Kirche, in deren Person er spricht und handelt, und er kann daher von dieser seines Amtes entsetzt werden. Dies geschieht durch die kirchlichen Censuren [2]). Unterfängt sich nun aber ein censurir-

---

[1]) S. Th. P. 3. q. 82. a. 6. c.: Dicendum quod in missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes quae in missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio autem quae fit in missa potest considerari dupliciter: uno modo inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium quod missa melioris sacerdotis magis est fructuosa; alio modo inquantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cujus sacerdos est minister; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa, sed etiam omnes ejus orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae. Cf. in 4. dist. 45. quaest. 2. art. 1. quaest. 5. (Suppl. q. 81. a. 3. c.).

[2]) Suarez, disp. 77. sect. 2: In his quae sunt ex institutione Ecclesiae, ut sunt

ter Priester, gegen den Willen der Kirche das heilige Opfer darzubringen, so ist dieses zwar giltig und sind mit ihm diejenigen Wirkungen verbunden, welche dem Opfer als solchem eigenthümlich sind, aber ein solcher Priester begeht eine Sünde, und die Gebete der Kirche sind kraft- und wirkungslos, oder mit andern Worten, die kirchliche Impetratio fehlt dem Opfer [1]).

Was den excommunicirten Priester im Besonderen betrifft, so findet das Gesagte nur Anwendung auf den excommunicatus vitandus, nicht aber auf den excommunicatus toleratus. Denn da die Kirche den Gläubigen gestattet, von einem solchen die Darbringung des heiligen Opfers und andere religiöse Verrichtungen zu verlangen, so will sie folglich auch, daß ihre Gebete fruchtbar sind [2]).

Hieher gehört auch die Beantwortung der Frage, ob die Feier einer Votiv- oder Requiemsmesse mehr nützt als die einer gewöhnlichen Messe nach dem Tagesofficium. Es ist klar, daß das Opfer an sich stets das gleiche ist, und deßhalb ex opere operato mit jeder heiligen Messe die nämlichen Wirkungen verbunden sind. Dennoch muß die gestellte Frage bejaht werden und zwar mit Rücksicht auf die Gebete der Kirche. Denn es ist kein Zweifel, daß jene Gebete, weil sie auf einen ganz bestimmten Zweck hingerichtet sind, sowohl an sich geeigneter sind, von Gott das im Opfer Erflehte zu erlangen, als auch insbesondere dazu dienen, das besondere Anliegen deutlicher hervortreten zu lassen und die Andacht des Priesters und der Gläubigen zu steigern. Der größere Nutzen entspringt also ex opere operantis [3]).

---

orationes publicae et caeremoniae proprie se habet sacerdos ut minister Ecclesiae, in cujus persona loquitur et operatur, et ideo ab eadem potest omnino tali ministerio privari, et ita fieri censendum est per Ecclesiasticas censuras.

[1]) Thomas, P. 3. q. 82. a. 7. ad 3: Dicendum quod sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cujus unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem, et ideo si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi; sed quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes ejus efficaciam non habent.

[2]) Layman, Theol. mor. lib. 5. tract. 5. de sacrif. Miss. cap. 1. n. 12. Gavanti, Thes. S. Rit. Colon. 1705. Com. in Rubr. Miss. P. III. Tit. VIII. T. I. p. 158.

[3]) Thomas, in 4. dist. 45. quaest. 2. art. 3. quaest. 1. ad 5. Eine Provinzial-Synode von Mailand i. J. 1582 unter Carl Borromeus sagt: Ceterum intelligendum est, fructuosiores esse, magisque prodesse preces et orationes ab ecclesia pro defunctis institutas cum applicatione sacrificii, quam applicationem solam; licet recompensari possit per majorem devotionem, vel ejus qui dicit Missam, vel ejus qui facit dici, vel per intercessionem Sancti, cujus suffragium in Missa imploratur. Const. et decr. Conc. Mediol. VI. cap. 15. Hard. X, 1118.

Daß die Wirksamkeit des Opfers endlich ist, insofern es vom Priester in seiner Eigenschaft als Privatperson und von den andern Gläubigen dargebracht wird, bedarf keines Beweises, weil sich dies unmittelbar aus der Endlichkeit der Opfernden und der Endlichkeit der Opferhandlung ergibt. Sie erlangen also nur ein begrenztes Maß von Verdiensten, satisfaciren nur für ein bestimmtes Quantum zeitlicher Sündenstrafen und erlangen die göttliche Hilfe nur in größerem oder geringerem Umfang.

Zweiter Abschnitt.

Die Theilnehmer an den Wirkungen des eucharistischen Opfers.

§ 31. Begründung der folgenden Eintheilung.

Im vorausgehenden Abschnitte haben wir, zufolge der früher gegebenen Definition von den Wirkungen des eucharistischen Opfers, jene Fragen behandelt, welche unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Wirksamkeit des Opfers sich zusammenfassen lassen. Gemäß derselben Definition, in der es geheißen hat, daß das Opfer sowohl den Opfernden wie denjenigen, für welche geopfert wird, zu Gute kommt, haben wir im gegenwärtigen Abschnitte zu zeigen, wer an den Wirkungen des eucharistischen Opfers theilnimmt. Zwar mußte davon schon bisher, der Natur der Sache nach, bisweilen die Rede sein, allein nunmehr soll dieser Gegenstand ex professo zur Sprache kommen. Wir haben indeß nur oder wenigstens vorzugsweise nur jene Wirkungen im Auge, welche dem Opfer ex opere operato zukommen, sei es, daß sie im strengsten Sinne in dieser Weise erfolgen, wie die Condonation der zeitlichen Sündenstrafen, oder daß sie per modum impetrationis gegeben werden. Die Wirkungen des Opfers ex opere operantis sind ohnehin etwas Accidentelles, und wem dieselben zukommen, ist bereits gezeigt worden.

Der Unterschied, der zwischen dem Sakramente und dem Opfer der Eucharistie in Bezug auf die Theilnahme an den beiderseitigen Wirkungen ex opere operato besteht, liegt darin, daß jenes nur dem Empfänger

---

Ausführlicher behandeln diesen Gegenstand Gavanti l. c. Resolut. de Miss. pro defunct. p. 258. Cavalieri, Oper. lit. August. 1764. T. III. p. 49.

nützt, dieses dagegen nicht blos dem Opfernden, sondern auch Andern zu Gute kommt, für welche es dargebracht wird. Daher participirt am Sakramente nur Einer, während die Theilnehmer am Opfer mehrere sind [1]).

Daß die heilige Messe dem Opfernden nützt, ist eine Wahrheit, die sich schon aus dem Wesen des Opfers ergibt, denn jeder Priester, welcher der Sühne und Gnade bedarf, opfert für sich selbst, wie der hl. Paulus sagt: „Und deßwegen muß er (der Priester) wie für das Volk, so auch für sich selbst opfern für die Sünden" (Hebr. 5, 3). Das Nämliche gilt von den Mitopfernden, denn auch sie bedürfen der Gnade und Sühne. Von Christus aber, dem offerens principalis, kann hier nicht die Rede sein, weil er nach dem Apostel nicht nöthig hat, tagtäglich wie die Hohenpriester für die eigenen Sünden Opfer darzubringen (Hebr. 7, 27).

Schwieriger ist es einzusehen, daß das Opfer ex opere operato auch Andern als dem Opfernden und beziehungsweise Sumirenden nützt [2]). Daß dem so sei, findet der hl. Thomas schon in den Einsetzungsworten der Eucharistie ausgesprochen. Bei der Darreichung des Blutes nämlich sagt der Heiland: „Das für euch, d. i. den Sumirenden und für Viele, d. i. für Andere, wird vergossen werden [3])." Dieselbe Wahrheit ergibt sich aus der Natur des priesterlichen Amtes. Der hl. Paulus schreibt, daß der Priester aufgestellt sei für die Menschen, damit er Gaben und Opfer darbringe (Hebr. 5, 1), und dies specialisirt er näher dahin, daß er sagt, wie der Priester für sich selbst opfere, so auch für das Volk. Auch unter dem Gesetze der Natur brachte Job, wie die Schrift berichtet, Opfer dar für seine Söhne (Job. 1, 5).

Der innere Grund, weßhalb die Eucharistie als Sakrament nur dem Sumirenden ex opere operato nützt, als Opfer aber außer dem Darbringer auch Andern, für welche es dargebracht wird, liegt in der Verschiedenheit der Begriffe von Sakrament und Opfer. Das Sakrament besteht in der Reception, das Opfer in der Oblation, daher nützt jenes blos demjenigen, welcher es recipirt, dieses aber auch jenen, für welche es dargebracht wird. Wie darum das Gebet, welchem das Opfer in seiner Wirksamkeit gleicht, nicht blos dem Betenden nützt, sondern auch

---

[1]) Thomas P. 3. q. 79. a. 5: Dicendum quod hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum; sed rationem sacrificii habet inquantum offertur, rationem autem sacramenti, inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo, qui offert, vel in his pro quibus offertur.

[2]) Conc. Trid. sess. 22. de sacrif. Miss. can. 3: S. q. d. missae sacrificium... soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis . . . offerri debere a. s.

[3]) S. Th. P. 3. q. 79. a 7.

denjenigen, für welche gebetet wird, so nützt auch das Opfer nicht blos dem Opfernden, sondern auch jenen, für welche geopfert wird [1]).

Nun wird die Unterscheidung der Theologen in den fructus generalis, specialis, specialissimus und ministerialis nicht mehr überraschen. Sie beruht auf dem Satze, daß das Opfer sowohl dem Opfernden, wie jenen, für welche geopfert wird, nützt. Der Opfernden sind aber mehrere. Zunächst der Priester selbst, insoferne er als Privatperson und in seinem eigenen Namen opfert — fructus specialissimus; die Gläubigen, welche dem Opfer anwohnen oder sonstwie sich daran betheiligen — fructus specialis; die Kirche, welche durch den Priester als ihren Diener das Opfer darbringt — fructus generalis. Außer seiner Eigenschaft als Privatopferer und öffentlicher Diener der Kirche erscheint der Priester auch als Minister und Repräsentant Christi, in dessen Namen und Person er das Opfer darbringt und dessen Früchte er bestimmten Personen in bestimmter Absicht applicirt — fructus ministerialis. Die nähere Auseinandersetzung namentlich in Bezug auf den an letzter Stelle aufgeführten fructus wird im Folgenden geschehen, zur allgemeinen Orientirung dürfte das Gesagte vorläufig genügen [2]).

Ihren Ursprung verdankt diese Eintheilung dem Duns Scotus, bei welchem sie übrigens dreigliedrig erscheint. In der bereits erwähnten zwanzigsten seiner quaestiones quodlibetales, wo er von der extensiven Wirksamkeit des Opfers handelt, sagt er, daß das Gebet — und diesem gleicht das Opfer bezüglich seiner Wirksamkeit — in dreifacher Weise nütze. Erstens specialissime, und so nütze es immer dem Betenden, wenn er in der Gnade ist; zweitens generalissime, und so nütze es der ganzen Kirche; drittens endlich modo medio, demjenigen nämlich, welchem es durch den Priester speciell applicirt wird [3]).

---

[1]) Bellarmin de Missa lib. 2. cap. 5: Quare sacrificium . . . simile est orationi, quod attinet ad efficientiam: oratio enim non solum prodest oranti, sed etiam iis, pro quibus oratur.

[2]) Cf. Sporer theol. mor. sacr. de sacrif. miss. n. 245.

[3]) Quaest. quodlib. 20. n. 3. pag. 516: Potest autem meritum vel specialiter oratio in triplici gradu intelligi valere alicui, sive pro aliquo. Uno modo specialissime, et sic semper valet oranti, quando est in gratia: ipse enim habet motum animi bonum, et elicit opus bonum. Iste motus et illud opus non sic sunt alterius pro quo orat sicut orantis: nec potest iste ordinata voluntate sic illud alteri dare, quod non sit suum meritum: quia magis tenetur ex charitate diligere se ipsum quam alium: imo forte non posset alteri dari sic, quin istud esset peccatum. Alio modo generalissime, et sic valet toti Ecclesiae: nec enim debet orans aliquem de Ecclesia excludere: sed ex intentione habituali omnes includere. Tertio modo scilicet modo medio valet illi, cui per orantem specialiter applicatur.

Diese Eintheilung hat dann Gabriel **Biel** unter ausdrücklicher Berufung auf Scotus zu der seinigen gemacht. Er bemerkt, daß dieselbe ganz der regula charitatis entspreche, welche zuerst auf **sich selbst** geht, dann generaliter auf **alle** Menschen, weßhalb der celebrirende Priester Niemand ausschließen dürfe, endlich auf **einzelne** Menschen in besonderer Weise. Das letztere Moment hebt er zwar nicht ausdrücklich hervor, es ergibt sich aber aus dem Zusammenhang von selbst [1]).

Spätere Theologen haben entweder die dreigliedrige Eintheilung beibehalten, oder noch ein viertes hinzugefügt, d. h. sie haben eines der drei Glieder in zwei zerlegt. Weil nämlich die Kirche in zweifacher Weise am Opfer theilnimmt, entweder dadurch daß sie, d. i. die Gemeinschaft der Gläubigen, **habituell** durch den Priester opfert, oder dadurch, daß einzelne Gläubige **actuell** am Opfer sich betheiligen, so hat man die Frucht, welche der habituellen Theilnahme der Kirche als solcher entspricht, als fructus **generalis** bezeichnet, jene aber, welche aus der actuellen Theilnahme einzelner Glieder entspringt, als fructus **specialis**. Die Frucht aber, über welche der Priester kraft seiner Autorität als Minister Christi verfügt, heißt hier fructus ministerialis. Somit entspricht der fructus **generalis** der ganzen Kirche, der fructus **specialis** den am Opfer actuell betheiligten Gläubigen, der fructus **specialissimus** (individualis) dem celebrirenden Priester, der fructus **ministerialis** (nach Scotus medius, nach Andern auch specialis) denjenigen, welchen das Opfer vorzugsweise applicirt wird.

Mann könnte fragen, ob denn die verschiedenen Kategorien der Theilnehmer am Opfer in der Participation der Opferfrucht einander nicht behindern und im Wege stehen; ferner ob nicht die wesenhafte Einheit der Opferfrucht durch eine hier nothwendig eintretende Theilung oder Vertheilung der dem Opfer entströmenden Gnaden aufgehoben wird.

Das erste Bedenken hängt zusammen mit der bereits früher behandelten Frage, ob das Opfer extensiv unendlich wirkt. Es wurde dort gezeigt, daß das Opfer in dem Sinne allerdings extensiv unendlich wirkt, als man blos die **Opfernden** oder die im Opfer liegende **Impetration** in's Auge faßt. Beides aber trifft hier zu. Denn so viele Opfernde es sind, so viele sind es auch Oblationen eines und desselben Opfers, und jeder derselben entspricht eine besondere Opferfrucht. Ferner gewährt Gott außer der an das Opfer in **bestimmtem** Maße gebundenen Frucht noch Manches, um was der Priester betet.

Was das **zweite** Bedenken betrifft, so ist freilich richtig, daß die Opferfrucht in Verschiedenen verschieden ist nach der Verschiedenheit der

---

[1]) S. Can. Miss. exposit. lect. 26. lit. K. pag. 167.

Fähigkeit und Empfänglichkeit; der Eine erhält ein größeres Maß als der Andere, dem Einen wird diese Gnade zu Theil, dem Andern wieder eine andere; sie ist also verschieden sowohl dem Grade wie dem Objecte nach. Allein dadurch wird die wesenhafte Einheit der Opferfrucht so wenig aufgehoben als durch die Verschiedenheit der Wirkungen, welche das Sonnenlicht in der organischen Welt hervorbringt, die wesenhafte Einheit des Sonnenlichtes beeinträchtigt wird. „Diese Frucht ist und bleibt vielmehr so, wie sie dem Opfer an und für sich eignet, eine untheilbare Einheit. Nur insofern kann hier von einer Vielheit und Verschiedenheit die Rede sein, als die Eine Frucht des Opfers auf viele und verschiedene Theilnehmer sich erstreckt, und von diesen in vielfacher und verschiedener Weise participirt wird [1].“

§. 32. Der fructus generalis.

An dieser Frucht participirt die ganze Kirche, auch die leidende im Fegfeuer. Es frägt sich vor Allem, worin dieselbe besteht. Ein großer Theil der Theologen spricht nur im Allgemeinen davon, daß das Opfer der ganzen Kirche zu Gute kommt, ohne sich in die Erörterung der Frage einzulassen, welches im Besonderen die Wirkungen sind, die den Gliedern der Kirche zu Theil werden. Diejenigen, welche sich hierüber im Einzelnen aussprechen, scheiden sich in drei Klassen. Suarez [2]) mit einigen Andern glaubt, daß das Opfer, für die ganze Kirche dargebracht, den Gerechten nicht die zeitlichen Sündenstrafen erlasse, sondern diesen sowohl als den Sündern nur quoad impetrationem diene, also zur Erlangung geistiger und zeitlicher Güter, und auch bei den Verstorbenen sei anzunehmen, daß nicht alle an allen Opfern participiren. Andere dagegen vertreten die Ansicht, daß die satisfactorische Wirksamkeit des Opfers zwar nicht allen Gläubigen zu Gute komme, wohl aber jenen, für welche der Priester im Canon namentlich betet, als da sind Papst, Bischof u. s. f. [3]). Eine dritte Klasse endlich behauptet, daß das Opfer im gesammten Umfange seiner Wirkungen ex opere operato allen Gliedern der Kirche nützt, welche fähig und disponirt sind oder von der Kirche nicht ausgeschlossen worden sind. Diese Ansicht scheinen zu vertreten Scotus, Biel, Soto, besonders aber sind ihr zugethan Vasquez [4]), Gotti [5]) und Andere. Nicht

---

[1]) Stöckl, das Opfer, S. 551.

[2]) Disp. 79. sect. 8. 9.

[3]) Cf. Sporer, l. c. n. 247.

[4]) Disp. 231. cap. 6.

[5]) Theol. schol. dogm. tract. 8. de Euch. quaest. 2. dub. 1. §. 3. n. 18: Generalissimus (fructus) ex institutione Christi percipitur a tota Ecclesia, id est, ab

mit Unrecht dürften hieher auch jene Theologen zu rechnen sein, welche, wie bereits erwähnt, blos im Allgemeinen sagen, daß das Opfer der ganzen Kirche nützt.

Die Vertreter der ersten Ansicht berufen sich darauf, daß es kein göttliches oder kirchliches Gebot gebe, wodurch der Priester gehalten sei, für die ganze Kirche auch behufs Zuwendung der satisfactorischen Wirkung das Opfer darzubringen. Kein göttliches, weil der Priester, obwohl er bei der Ordination die Gewalt empfängt, für Lebende und Verstorbene zu opfern, doch nicht nach göttlichem Gebote verpflichtet sei, für Alle zumal zu opfern, die in der Kirche sind, sei es in der streitenden oder in der leidenden; ein solches Gebot könne weder aus der Schrift, noch aus der Tradition gefolgert werden. Es sei auch unstatthaft, zu der Ausrede die Zuflucht zu nehmen, daß Christus selbst kraft eigener Autorität die satisfactorische Frucht der ganzen Kirche applicirt, die Zuwendung der übrigen Früchte aber dem Willen des Priesters überlassen habe; denn Christus habe sich keineswegs irgend eine besondere Application oder Opferfrucht vorbehalten, sondern alle Wirkungen ohne Ausnahme dem Priester als seinem Diener und Stellvertreter zur Disposition anheimgegeben. Kein kirchliches Gebot gebe es, weil, wenn es ein solches gäbe, dasselbe jedenfalls in den Worten des Canon enthalten sein müßte, dort aber werde blos für Alle gebetet und das Opfer dargebracht quoad impetrationem. Schließlich wird noch hervorgehoben, daß, wenn das Gegentheil richtig wäre, jeder Gerechte in der Kirche unermeßlich viele Sündenstrafen nachgelassen bekäme, und das Fegfeuer mit leichter Mühe in kurzer Zeit entvölkert werden könnte.

Was hier vom Canon gesagt wird, ist keineswegs richtig, vor Allem nicht was die Lebenden betrifft. Gerade durch die Worte des Canon, deren Sinn der Priester als öffentlicher Diener der Kirche seine Intention zu accomodiren hat, entweder ausdrücklich oder stillschweigend, wird deutlich insinuirt, daß nicht blos Bitten geschehen für alle Gläubigen, sondern auch daß für sie geradezu geopfert wird. Denn es heißt: Inprimis quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica etc. Aus diesen Worten heraus- oder vielmehr hineinlesen zu wollen, es geschehe die Darbringung des Opfers für die ganze Kirche blos ad impetranda

---

omnibus fidelibus. Unde ex sacrificiis, quae celebrantur in toto orbe, participant hunc fructum tota Ecclesia militans et purgans; omnes scilicet fideles vivi (non tamen excommunicati, et in peccato mortali) et etiam defuncti: tum ad remissionem poenarum pro peccatis jam condonatis debitarum, tum ad impetrationem bonorum spiritualium ac temporalium. Wenn hier die Todsünder von der Theilnahme an der Opferfrucht ausgeschlossen werden, so bezieht sich das selbstverständlich nur auf die satisfactorische Wirkung.

bona ist im höchsten Grade willkürlich, vielmehr muß daraus geschlossen werden, daß alle Gläubigen nach dem Grade ihrer Fähigkeit und Empfänglichkeit an allen Wirkungen des Opfers participiren, denn das bringt die Darbringung des Opfers mit sich und dem Priester steht es nicht zu, auf eigene Faust die eine Opferfrucht von der andern zu trennen.

Sehen wir nun zu, wie sich die Sache bezüglich der Verstorbenen verhält. Wenn der Priester spricht: Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur, so ist das allerdings blos ein Gebet, das Opfer wird hier nicht geradezu applicirt, schon deßhalb nicht, weil es bereits vorüber ist. Allein es muß doch zugegeben werden, daß in diesen Worten das Opfer allen Seelen im Fegfeuer wenigstens bittweise zugewendet wird, d. h. daß das Gebet des Priesters um Ruhe und Erquickung für alle Dahingeschiedenen sich auf das vorliegende Opfer stützt, und insofern allerdings auch das Opfer selbst applicirt wird. Jeder Zweifel wird endlich ausgeschlossen durch das Gebet des Priesters nach dem Offertorium: Suscipe sancte Pater etc., wo es heißt: Et pro omnibus fidelibus Christianis vivis atque defunctis. Denn die unbefleckte Gabe, welche hier für alle Verstorbenen Gott dargebracht wird, bezieht sich auf das zukünftige Opfer, und auf das Brod, welches hier dargebracht wird, nur insoferne, als es die materia ex qua des Opfers ist. Nun verbreitet sich auch auf die vorige Stelle einiges Licht. Nachdem vor dem eigentlichen Opferacte, welcher mit der Consecration zusammenfällt, in dem zuletzt angeführten Gebete das Opfer allen verstorbenen Seelen zugewendet worden ist, fleht der Priester nach der Consecration nochmal, es möge das bereits applicirte Opfer den Verstorbenen wirklich zu Gute kommen.

Es wird sich also nach dem Gesagten nicht in Abrede stellen lassen, daß es ein kirchliches Gebot gibt, kraft dessen der Priester verpflichtet ist, das Opfer allen Gläubigen, seien sie noch am Leben oder schon gestorben, auch in Bezug auf dessen satisfactorische Wirksamkeit zuzuwenden. Die Folgerung, daß in diesem Falle jeder Gerechte in übergroßem Maße an den Wirkungen des Opfers participiren würde, und das Fegfeuer bald entvölkert werden müßte, ist abzuweisen. Daß sie unrichtig ist, geht schon aus der Thatsache hervor, daß die Kirche fort und fort das Opfer zu dem gedachten Zwecke darbringen läßt. Uebrigens ist sie schon von vornherein ungerechtfertigt, weil die generelle Darbringung des Opfers nicht so wirksam ist wie die specielle. Es läßt sich auch recht gut annehmen, daß die satisfactorische Frucht, insoferne das Opfer in einem Gerechten keine Sündenstrafen mehr zu tilgen hat, in den thesaurus ecclesiae zurückfällt. Endlich ist die Meinung nicht zu verwerfen, daß das Opfer, für alle Gläubigen dargebracht, besonders jenen zu Gute kommt, welchen es Mangels specieller Darbringung nicht nützt. Es verhält sich hier

ähnlich wie mit dem Gebete des Priesters für die ganze Kirche. Man wird zugeben müssen, daß dieses allen Gläubigen nützt, obwohl der Einzelne vom einzelnen Gebete weniger Nutzen hat. Deßwegen hat aber auch Gott gewollt, daß wir für Einzelne im Besonderen beten, wie er gewollt hat, daß wir für Einzelne im Besondern opfern.

Existirt nun aber ein kirchliches Gebot, so wird die Einwendung, daß es kein göttliches gebe, von selbst hinfällig. Abgesehen davon, daß es schwer ist, zu entscheiden, wo hier die Grenze zwischen göttlichem und kirchlichem Gebote liegt, so versteht es sich von selbst, daß es ein göttliches Gebot geben muß, weil es ein kirchliches gibt, denn die Kirche ist hier ohne jeden Zweifel die Interpretion des göttlichen Willens.

Die zweite Ansicht bedarf keiner längeren Widerlegung. Denn der Grund, worauf sie sich stützt, daß nämlich aus den Tausenden von täglichen Opfern jeder Gerechte unermeßlich viele Sündenstrafen nachgelassen bekäme, ist im Vorhergehenden schon gewürdigt worden. Er läßt sich indeß gegen die Vertheidiger dieser Meinung retorquiren. Denn wenn er richtig ist, dann muß die Folgerung ebenso gut auf diejenigen ausgedehnt werden, welche im Canon namentlich angeführt werden. Die Unterscheidung, die hier gemacht wird, ist äußerst willkürlich.

Es kann sonach nur die dritte Ansicht als die richtige oder wenigstens wahrscheinlichere gelten, und Suarez dürfte wohl im Unrecht sein, wenn er von ihr bemerkt, daß sie blos speciem quandam pietatis für sich habe.

Uebrigens möchte es wohl ein Fehler sein, wenn die Theologen immer nur fragen, was das Opfer, für die ganze Kirche dargebracht, dem Einzelnen nützt. Allerdings kann und darf diese Frage nicht umgangen werden, aber gerade der Umstand, daß die heilige Messe für jeden Gläubigen speciell dargebracht werden kann, muß den Gedanken nahe legen, daß der fructus generalis nicht ohne Beziehung zur Kirche im großen Ganzen gelassen werden darf. Wie das eucharistische Opfer dem Einzelnen eine reiche Quelle des Segens und der Gnade ist, so kommt dasselbe der Kirche, insofern sie ein großes organisches Ganzes darstellt, in hohem Grade zu Gute. Oder sind etwa die Bedürfnisse und Anliegen der Kirche als solcher weniger und geringer als die des einzelnen Gläubigen? Tausend Gefahren umdräuen die reine Braut des Herrn von Außen und von Innen. Zahllos sind die Feinde und Widersacher der Kirche, gewaltig und wohlüberlegt die Angriffe, die auf ihr Dasein und Wirken gerichtet sind. Abfall vom Glauben, Irrlehren und Spaltungen sind möglich und bedrohen die Einheit des Glaubens und der Liebe, womit die Kirche alle Menschen und Völker umschlingen soll. Die Hirten insbesondere, die gesetzt sind, die Kirche Gottes zu regieren, welch' schweren und harten Kampf hatten

sie nicht zu allen Zeiten zu kämpfen gegen freche und übermüthige Eindringlinge in die gottanvertraute Heerde? Wird da der Herr theilnahmslos zuschauen? Keineswegs; aber wo sollte sich die Theilnahme am Schicksale der Kirche und ihrer Hirten mehr bethätigen als im eucharistischen Opfer, wo der Herr sich dem himmlischen Vater darbietet als derjenige, der sich am Kreuze geopfert und aus dessen Seitenwunde, wie der hl. Augustin sagt, die neutestamentliche Kirche geflossen ist? Wie die vollendetste Frucht des Kreuzesopfers die Gründung der Kirche war, so ist die vollkommenste Frucht des eucharistischen Opfers die Erhaltung und Führung der Kirche. Vom Altare aus schützt und schirmt der Herr seine Braut, die er sich um den kostbaren Preis seines Blutes erworben. Ganz besonders aber erfahren den gnadenvollen Einfluß des eucharistischen Christus diejenigen, welche er zu den sichtbaren Hirten und Beschützern seiner geliebten Braut gemacht hat. Nicht umsonst betet daher der Priester: Inprimis, quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum: una cum famulo tuo Papa nostro N. et Antistite nostro N. [1]).

Obwohl nun das Opfer direct und unmittelbar nur für die Kirche und ihre Glieder dargebracht wird, so erstreckt sich dessen Wirksamkeit indirect und mittelbar doch auch auf die Ungläubigen und von der Kirche Getrennten, die der Kirche zwar nicht actu, wohl aber der Bestimmung und der Potenz nach angehören. Das liegt auch thatsächlich in den Gebeten der Kirche ausgedrückt, wo sie durch den Priester fleht, daß der Kelch des Heiles emporsteigen möge pro nostra et totius mundi salute, oder wo sie, wie in dem vorhin angeführten Gebete des Canon, um Frieden und Eintracht betet. Wir wissen aus dem Früheren, daß auch die alten Liturgien Gebete um Vermehrung und Ausbreitung der Kirche, um Abwendung von Irrlehren und Spaltungen, um Ausrottung des Götzendienstes u. s. f. enthalten. Die Darbringung des Opfers in dieser Absicht ist innerlich wohl begründet. Denn die heilige Messe ist dasselbe Opfer, wie jenes am Kreuze, das für alle Menschen dargebracht worden

---

[1]) Durundus, rationale divin. offic. lib. 4. cap. 36. n. 14. 15: Inprimis, id est, principaliter pro Ecclesia tua sancta catholica, id est, universali toto orbe terrarum diffusa, sed fidei sacramentis unita; quam, id est, ut eam pacificare digneris, ut habeat pacem ab haereticis et schismaticis: et adunare, quae dispersa est inter perfidos et paganos. Vel hic dicitur, quod orandum est pro discordantibus ab invicem: quam et custodire digneris a vitiis et daemonibus, et regere in prosperis et adversis. Idem tamen videtur esse pacificare quod adunare, custodire quod regere. Tunc enim pacificat, cum fidelium mentes adunantur, ut per Spiritum sanctum charitate diffusa multitudinis credentium sint cor unum et anima una. Tunc custodit, cum inter mundi pericula regitur, ut de sancto mittens auxilium, eam de Sion tueatur.

ist; es wird hier der Nämliche geopfert, welcher die Versöhnung für unsere Sünden ist, und nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt (I. Joh. 1, 2), und der hl. Paulus mahnt für alle Menschen zu beten, weil Gott will, daß Alle gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen (I. Tim. 2, 4).

Es begreift sich wohl von selbst, daß es von Seite des opfernden Priesters zur Application des fructus generalis keiner besonderen Intention bedarf, weil diese Frucht nicht aus der besonderen Intention des Celebranten, sondern aus der allgemeinen der ganzen Kirche entspringt; schon dadurch, daß der Priester als Opferer auftritt, opfert er zugleich auch für die Kirche. Damit hängt die Frage zusammen, ob der Priester diese Frucht beliebig verwenden, suspendiren, nur Einem oder Mehreren appliciren oder Jemand davon ausschließen kann. Die Theologen sind darüber einig, daß er es jedenfalls nicht licite thun kann, weil es der Wille Christi und der Kirche ist, daß er für die Gesammtheit der Gläubigen opfere[1]).

§. 33. Der fructus specialis.

Wie die Kirche im Allgemeinen, so opfern einzelne Gläubige im Besondern. Dies erhellt aus dem Meßritus und dem Canon selbst. Wiederholt spricht der Priester in der Mehrzahl: Offerimus, worunter nach der Erklärung der liturgischen Schriftsteller nicht etwa blos die opfernden Priester, sondern auch die Gläubigen zu verstehen sind. Aber auch ausdrücklich werden diese als Opfernde bezeichnet, in den Worten nämlich: Et omnium circumstantium, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt pro se suisque omnibus. Mit Recht sagt daher der Priester zum Volke gewendet: Orate fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat etc.

Im Einzelnen gehören hieher diejenigen, welche dem celebrirenden Priester, sei es bei einer Privat- oder öffentlichen Messe, am Altare dienen. Ferner jene, welche dem Opfer körperlich beiwohnen und ihre Intention mit der des Priesters vereinigend, Christus in ihrer Weise dem himmlischen Vater darbringen. Endlich gehören hieher jene, welche dem Opfer zwar nicht leiblich, wohl aber geistig anwohnen, insofern sie nämlich im Geiste

[1]) Conc. Trid. sess. 22. de sacrif. miss. cap. 6: Illae quoque missae (sc. in quibus solus sacerdos communicat) vere communes censeri debent, partim, quod in eis populus spiritualiter communicet, partim vero, quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur.

sich dorthin versetzen und die Gebete des Priesters mit ihrem eigenen begleiten. Diese alle bilden mit dem Celebrans eine Art moralische Person und bringen das Eine Opfer des eigentlichen und nächsten Opferpriesters ebenso oft dar, als es ihrer der Zahl nach sind.

Daß die aufgezählten Klassen von Mitopfernden ex opere operantis an der Opferfrucht participiren, ist nach dem früher Gesagten ohne Zweifel. Es kann sich daher nur darum handeln, ob sie daran auch ex opere operato theilnehmen. In dem, was wir im vorigen Paragraphen über die Theilnahme der Gläubigen am Opfer, insofern der Priester im Namen der ganzen Kirche opfert, gesagt haben, liegt schon ein Präjudiz für die Beantwortung der gegenwärtigen Frage. Denn wenn die Glieder der Kirche schon dadurch, daß sie habituell opfern, an den Wirkungen des Opfers ex opere operato participiren, so ist dies um so mehr von denjenigen zu erwarten, welche dem Opfer actuell oder virtuell beiwohnen.

Vasquez[1]) widerspricht, ohne jedoch seine Ansicht näher zu begründen; Lugo[2]) stimmt ihm bei, will es aber nur von der satisfactorischen Wirksamkeit verstanden wissen, und gibt zu, daß die Mitopfernden allerdings jene Frucht ex opere operato erhalten, welche per modum impetrationis verliehen wird. Andere, z. B. Suarez[3]), der sich auf den heiligen Thomas[4]) beruft, vertheidigen die Theilnahme ex opere operato, ohne irgend welche Restriction zu machen; bezüglich der impetratorischen Wirksamkeit setzen sie es als ganz selbstverständlich voraus. Die Gründe für die zuletzt angeführte Ansicht sind, abgesehen von dem oben gemachten Schluß a fortiori, nach Suarez kurz folgende.

Die Darbringung des Opfers ist fruchtbar ex opere operato, daher ist es ganz vernunftgemäß, daß alle, welche dazu wahrhaft concurriren, sei es durch eigene Thätigkeit oder durch moralische Theilnahme, an dieser Frucht des Opfers participiren. Ferner resultirt, wie bereits erwähnt, aus der Vereinigung mehrerer Opferer mit dem celebrirenden Priester eine gewisse moralische Einheit mit größerer Andacht und Würdigkeit, was eine größere Wirkung ex opere operato zur Folge hat. Daher entspricht dem einzelnen Opfernden als solchem irgend ein Theil jener Wirkung und zwar nach dem Maße seiner Devotion. Endlich wie die Theilnahme am Sakrament in der Reception besteht, so das Wesen des Opfers in der Oblation. Weil nun aber Alle, welche das Sakrament recipiren, an

---

[1]) Disp. 231. cap. 3. n. 12.
[2]) De sacr. Euch. disp. 19. sect. 11. n. 233.
[3]) Disp. 79. sect. 8. Cf. Liguori, Theol. mor. de Euch. n. 312.
[4]) P. 3. q. 79. a. 5.

dessen Frucht theilnehmen, so ist es ganz sachentsprechend, daß Alle, welche offeriren, an der Frucht des Opfers Antheil haben. Es wäre in der That inconvenient, daß derjenige, welcher eine heilige Messe hört, an den Wirkungen des Opfers ex opere operato nicht mehr participiren sollte, als jener, der sie nicht hört, wenn der Priester diese Messe Beiden in ganz gleicher Weise applicirt.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die secundären Opferer, die Frucht des Opfers ex opere operantis Andern zuwenden können, wenn auch nicht nach ihrer meritorischen, so doch nach ihrer satisfactorischen Seite. Diese Eigenschaft theilt das Opfer mit den guten Werken überhaupt. Ob das Nämliche aber auch von der Frucht des Opfers ex opere operato behauptet werden kann, ist schwer zu entscheiden. Die Ansichten der Theologen sind hierüber getheilt. Suarez hält die verneinende Ansicht für wahrscheinlicher. Demnach wäre das: Qui tibi offerunt pro se suisque omnibus blos von der Frucht ex opere operantis zu verstehen. Da dieselbe Frage beim fructus specialissimus wiederkehrt, wo sie erhöhtere Bedeutung hat, so werden wir nochmals darauf zurückkommen.

Zur Theilnahme der Mitopfernden an den Wirkungen des Opfers ex opere operato bedarf es von Seiten des celebrirenden Priesters keiner besonderen Intention, auch nicht einmal einer virtuellen, weil er schon an und für sich darauf angewiesen ist, immer auch im Namen der Anwesenden u. s. w. das Opfer darzubringen. Ja die Mitopfernden können von der Theilnahme an der Opferfrucht gar nicht ausgeschlossen werden, selbst wenn der Priester wollte und es versuchte, sie auszuschließen. Denn über ihre Intention, sich am Opfer zu betheiligen, was hier das Entscheidende ist, hat der Priester keine Macht, er kann sie nicht unwirksam machen.

§. 34. Der fructus specialissimus.

Diese Frucht kommt dem celebrirenden Priester zu. Obwohl nämlich der Priester als der Legat und Repräsentant Christi beim Opfer eine Art officielle Stellung einnimmt, welche ihm gebietet, die Hauptfrucht des Opfers Andern zu appliciren — davon wird im nächsten Paragraph die Rede sein — so verliert er dessenungeachtet nicht den Charakter eines Privatopferers. Auch in seinem eigenen Namen und Interesse opfert er nicht blos zum Nutzen und Heile Anderer.

Daß dem Priester, insofern er als Privatopferer auftritt, das Opfer ex opere operato nützt, und zwar sowohl rücksichtlich jener Wirkung, welche das Opfer im strengsten Sinne ex opere operato setzt, die der

satisfactorischen, wie jener, welche es per modum impetrationis verleiht, ist unschwer einzusehen und wird durch die bisherige Darstellung von selbst nahe gelegt. Wir haben gesehen, daß das Meßopfer, für die ganze Kirche dargebracht, wobei die Glieder der Kirche nur habituell opfern, allen Gläubigen ex opere operato nützt; es hat sich uns ferner ergeben, daß um so mehr diejenigen Gläubigen an der Opferfrucht ex opere operato participiren, welche actuell oder virtuell, wenn auch immerhin blos secundär und entfernt am Opfer betheiliget sind: es ist daher eine sehr naheliegende Folgerung, daß auch der Priester, der zunächst und unmittelbar und in eigener Person das Opfer darbringt, der Wirkungen ex opere operato theilhaft wird. Die Frucht, welche dem celebrirenden Priester zukommt, ist ohne Zweifel größer als die eines jeden andern Gläubigen [1]), der nur in entfernterer Weise opfert oder besser mitopfert, und bemißt sich nach dem Grade seiner Disposition und Empfänglichkeit. Diese Theilnahme des Priesters an den Wirkungen des Opfers ist in der Natur des Opfers selbst begründet, und fand daher Aehnliches auch bei den alttestamentlichen Opfern statt [2]).

Die Zuwendung dieser Frucht an den Priester liegt schon im Acte der Opferung, und bedarf es seitens des Priesters keiner besonderen Intention.

Hier wiederholt sich nun die Frage, ob der Priester die ihm als Privatopferer zukommende Frucht Andern appliciren kann. Es handelt sich aber um den fructus ex opere operato, denn bezüglich der Zuwendbarkeit des fructus ex opere operantis kann kein Zweifel sein. Selbst solche, welche die Zuwendbarkeit des fructus specialis ex opere operato für möglich halten, sprechen sich hier im entgegengesetzten Sinne aus [3]). Suarez begründet die verneinende Ansicht so. Im Allgemeinen werde man daran festhalten müssen, daß die Frucht ex opere operato eine eigene und persönliche Wohlthat sei, und gewissermaßen ein der Person als solcher verliehenes Privileg, das sie selbst nicht auf einen Andern übertragen kann. Wie der hl. Thomas (in 4. dist. 20. art. 5. quaest. 3. ad 2) vom Ablaß sage, daß derjenige, welchem er gewährt werde, die Frucht desselben nicht auf einen Andern übertragen könne, wenn dies nicht durch eine besondere Facultät gestattet sei, so verhalte es sich auch mit

---

1) Ein gewisser Filliucius wollte herausgebracht haben, daß der fructus specialissimus genau dem dritten Theile des fructus ministerialis entspricht, nicht mehr und nicht weniger! Sporer l. c. n. 255.

2) Vgl. Hebr. 5, 3.

3) Scotus und Biel bestreiten die Zuwendbarkeit des fructus specialissimus an Andere. Sieht man aber näher zu, so resultirt ihnen dieser fructus nur ex opere operantis. Um so mehr müßten sie aber consequenter Weise die Zuwendbarkeit negiren, wenn sich ihnen dieser fructus ex opere operato ergäbe.

der Frucht ex opere operato, welche speciell zu Gunsten einer solchen Person gewährt werde. Dasselbe ergebe sich per inductionem aus den Wirkungen der Sakramente. Durch die Taufe z. B. werden alle zeitlichen Sündenstrafen erlassen, aber es stehe nicht in der Gewalt des Getauften sich eines Theiles selbst zu berauben, um denselbem einem Andern zu geben.

Mag sich die Sache verhalten wie immer, so viel ist klar, wie sich noch zeigen wird, daß der Priester durch die Application des fructus specialissimus einer übernommenen Verpflichtung nicht genügt [1]).

§. 35. Der fructus ministerialis.

Wie schon früher erwähnt, entspricht diese Frucht dem Priester als dem Minister und Repräsentanten Christi, der die Verwendung der Opferfrucht seinem sichtbaren Stellvertreter anheim gegeben hat mit der Befugniß und dem Auftrag, sie einzelnen Personen, sei es Lebenden oder Verstorbenen, in bestimmter Intention zu appliciren. Man kann fragen, ob dem Priester wirklich eine doppelte Opferfrucht zukommt, und worin sich die eine von der andern unterscheidet.

Daß dem Celebrans eine ihm persönlich zugehörige Frucht des Opfers eignet, weil und insofern er stets die Eigenschaft eines Privatopferers beibehält, ist gezeigt worden. Da er aber, wie gleichfalls erwähnt, beim Opfer eine Art officielles Amt bekleidet, so eignet ihm außer der persönlichen Frucht so zu sagen noch eine außerpersönliche zum Nutzen und Heile Anderer. Erklären wir das näher. Wir wissen, daß das Opfer in seinem Dasein und in seiner Wirksamkeit zuhöchst bedingt ist durch Christus; denn er ist es, welcher als der offerens principalis das Opfer in letzter Instanz vollzieht und ihm die Kraft und Wirksamkeit ex opere operato verleiht. Darum ist auch die ganze Opferfrucht zuletzt ihm selbst eigen. Christus opfert aber nicht persönlich, sondern bedient sich als Stellvertreters seiner Person des sichtbaren Priesterthums. Wie daher unter diesem Gesichtspunkte die oblatio Christi identisch ist mit der oblatio sacerdotis, so ist auch die Opferfrucht Christi und des ihn stellvertretenden Priesters identisch [2]). Aehnlich ist bei der Spendung der Sakramente die Wirkung,

---

[1]) Sporer schließt diesen Gegenstand mit der practischen Bemerkung ab: Si sapis sacerdos, semper retine tibi ipsi!

[2]) Suarez disp. 79. sect. 8: Haec enim oblatio Christi . . . est eadem omnino cum oblatione sacerdotis, qui non offert, nisi ut est ipse Christus aequivalenter seu repraesentative, et hoc modo verum est dictum illud; tamen fructus respondens huic Christi oblationi non est distinctus a fructu, qui respondet oblationi sacerdotis ut sic, sicut neque oblatio distincta est: nec sacerdos et Christus sub hac

welche aus der Handlung des das Sakrament spendenden Priesters resultirt, nicht verschieden von der Wirkung, welche zu ihrem Urheber Christus hat, der durch den Priester handelt. Wie demnach dem Priester, insofern er im Namen und Auftrag Christi das Sakrament verwaltet, die Wirkung des Sakramentes ex opere operato entspricht, so eignet ihm, als dem Diener und Stellvertreter Christi, eine Frucht des Opfers ex opere operato. Es ist also nach dem Gesagten nicht zu bezweifeln, daß dem celebrirenden Priester wirklich eine doppelte Opferfrucht zukommt. Wodurch unterscheiden sich nun beide von einander?

Der erste Unterschied liegt darin, daß die Frucht des Opfers, insofern dieses vom Priester in der Person Christi dargebracht wird, nicht vorzugsweise wegen des Priesters da ist, sondern wegen des Volkes und speciell derjenigen aus dem Volke, für welche es dargebracht wird; denn hier tritt der Priester als öffentlicher Diener auf und als Vermittler zwischen Gott und dem Volke. Jene andere Frucht aber ist wegen des Opfernden selbst da, weil er hier als Privatperson opfert. Eine natürliche Folge dieses Unterschiedes ist die, daß die erste Frucht Andern applicirt werden kann und zu diesem Zwecke in die Gewalt des Priesters gegeben ist, bezüglich der andern aber mit Recht bezweifelt werden muß, ob sie applicirbar ist.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß der fructus specialissimus abhängig ist von der moralischen Beschaffenheit des opfernden Priesters und darum durch dessen Unwürdigkeit verloren geht; nicht so aber der fructus ministerialis. Denn hier vertritt der Priester nicht seine, sondern Christi Person, und wie daher das Opfer aus diesem Grunde stets rein und Gott wohlgefällig ist, so ist es auch stets wirksam, weil er nicht sein, sondern Christi Verdienst applicirt.

Eine Consequenz des eben berührten Unterschiedes ist, daß der letztere Fructus an sich nicht größer oder geringer ist wegen der größeren oder geringeren Heiligkeit des Priesters. Wenn daher Papst Alexander von den opfernden Priestern sagt: Qui quanto digniores sunt, tanto facilius pro necessitatibus, pro quibus clamant, exaudiuntur [1]), so sind diese Worte mit dem hl. Thomas [2]) von der Wirkung des Opfers ex opere operantis zu verstehen.

Der fructus ministerialis ist an sich indifferent und universell, daher ist hier eine besondere Application nothwendig. Hier unterscheidet

considerationе sunt duo sed unum, ad eum modum, quo Aristoteles dixit, imaginem et rem repraesentatam esse verum terminum unius animi motus.

[1]) c. 91. C. I. q. 1.

[2]) P. 3. q. 82. a. 6.

sich das Opfer vom Sakrament. Dieses kann der Priester gar nicht spenden, ohne die Wirkung einer bestimmten Person zuzuwenden; indem er das Sakrament spendet, applicirt er es zugleich. Das Opfer aber ist seiner Natur nach eine Gott gemachte Oblation, welche demnach wohl schon an sich und innerlich besagt, wem sie dargebracht wird, nicht aber für wen, und deßhalb ist es nothwendig, daß dem Opfer diese Bestimmung von Außen her gegeben wird. Man kann nicht einwenden, eine besondere Application sei nicht nothwendig, weil diese Frucht der ganzen Kirche zufalle und unter die einzelnen Glieder vertheilt würde, je nach der Fähigkeit und dem Bedürfniß eines Jeden. Dagegen spricht Alles, was wir bisher über die Verschiedenheit der Fructus des heiligen Meßopfers gesagt haben, welche theils der Kirche im Allgemeinen, theils einzelnen Gläubigen im Besonderen zukommen. Die Einwendung scheint überdies von der stillschweigenden Voraussetzung auszugehen, daß das Meßopfer für einen Einzelnen in besonderer Intention dargebracht nicht mehr nützt, als wenn es einer Mehrheit applicirt wird. Wie falsch diese Unterstellung ist, hat sich uns früher ergeben, da wir über die Frage, ob das Meßopfer extensiv unendlich wirke, handelten. Die kirchliche Praxis ist gleichfalls dagegen, denn es wird die heilige Messe wie für die Gesammtheit so für Einzelne im Besonderen dargebracht [1]).

Wenn nun eine specielle Application nothwendig ist, so frägt es sich, von wem sie ausgeht. Es hat einzelne Theologen gegeben, welche der Ansicht waren, daß Christus die Application sich selbst reservirt habe, oder daß er von Anfang an, alle einzelnen heiligen Meßopfer voraussehend, deren Zuwendung bestimmt habe. Darnach wäre die Application des Priesters, der dieselbe nach der allgemeinen Uebung der Kirche vornimmt, nur giltig, wenn sie mit dem Willen und der Intention Christi zusammentrifft. Das hieße aber die Application des Priesters rein illusorisch machen, weil ihm der Wille Christi nicht bekannt ist [2]). Es ist ge-

[1]) Duns Scotus, Quodlib. quaest. 20. n. 3: Nec praecise valet sibi generalissime sicut cuicunque: tunc enim frustra in Ecclesia essent speciales orationes assignatae, aliae pro vivis, aliae autem pro mortuis: et iterum pro vivis aliis et aliis, puta benefactoribus, amicis et aliis; ut patet in orationibus in Missali Romano pro diversis assignatis personis et statibus, vel congregationibus. Frustra inquam, essent istae specialiter assignatae; quia non plus valerent illis, quam generaliter cuicunque in Ecclesia.

[2]) Gabriel Biel, canon. exposit. lect. 26. lit. F. p. 165: Sacerdos autem regulariter non potest habere certitudinem determinatam de divina voluntate, cui velit dare bonum reddendum virtute sacrificii promissa, quia hoc Deus in speciali non revelat. Nec etiam in scriptura de hoc doctrina habetur, nisi multum remota et universalis, quae non sufficit ad sciendum voluntatem divinam in speciali. Igitur si nunquam applicatio facta per sacerdotem in speciali haberet effectum

wiß der Weisheit Gottes, der das Opfer Menschen zu eigen gegeben hat, angemessener, wenn er es den Menschen überläßt, in menschlicher Weise das Opfer darzubringen und zu appliciren. Es kann darum nur jener Modus der Application richtig sein, wornach die Opferfrucht demjenigen gegeben wird, welchem sie der opfernde Priester als Verwalter der Geheimnisse Gottes (I. Cor. 4, 1) zuwendet. Diese Weise der Application ist ebenso vernunftgemäß wie der kirchlichen Praxis entsprechend und stimmt zum Amte des Priesters, welches darin besteht, den Vermittler zu machen zwischen Gott und den Menschen, ein Amt, das nirgends so sehr hervortritt als in der Darbringung des Opfers für die Menschen. Selbstverständlich setzt die Application des Priesters, soll sie unfehlbar wirken, sowohl die Acceptation auf Seite Gottes als auch die Fähigkeit und Empfänglichkeit auf Seite des Individuums voraus.

Bekanntlich hat die Synode von Pistoja dem Priester das Recht bestritten, nach eigenem Willen die Opferfrucht zu appliciren, ja sie hat das als einen Irrthum verdammt, der in hohem Grade die Rechte Gottes verletzt, der allein die Früchte des Opfers austheile, wem er will, und nach dem Maße, welches ihm gefällt. Daher wird es denn auch consequent als falsche Meinung bezeichnet, daß diejenigen, welche dem Priester ein Stipendium übergeben, unter der Bedingung, daß er eine Messe für sie lese, eine specielle Frucht aus ihr empfangen. Die Synode hält dafür, daß das Opfer auf Alle sich erstrecke, obwohl es nicht unerlaubt sei, beim Memento Einzelne, Lebende oder Verstorbene, besonders zu commemoriren.

Papst Pius VI. hat in der Constitution „Auctorem fidei" vom 28. August 1794 die Lehre der Synode in dem Sinne verurtheilt, als damit gesagt sein soll, daß die Darbringung und Application des Opfers, welche vom Priester geschieht, denjenigen, für welche es applicirt wird, (ceteris paribus) nicht mehr nützt als allen Andern, so also daß keine specielle Frucht aus einer speciellen Application hervorginge, welche die Kirche für bestimmte Personen oder für eine Mehrheit von Personen zu machen befiehlt und vorschreibt [1]).

Die Lehre der Pistojer-Synode, insoweit sie falsch und von der kirchlichen Autorität verurtheilt worden ist, enthält nichts, was nicht schon durch die bisherige Darstellung gewürdigt und widerlegt worden wäre. Wir gehen darum zu einem andern Punkte über.

---

nisi esset facta conformiter divino beneplacito, sequitur quod nullam habebit sacerdos auctoritatem applicandi virtutem sui sacrificii nisi multum in universali. Neque ejus applicatio proficua foret, nisi casualiter vel per divinum miraculum.

[1]) Propositio 30. Denzinger, Ench. n. 1393.

Die Theologen pflegen die Frage aufzuwerfen, was der Priester, der aus irgend welchem Titel für Jemand eine hl. Messe zu lesen hat, diesem de jure zu appliciren verpflichtet ist. Man sieht, daß die Beantwortung dieser Frage von der Auffassung des fructus ministerialis abhängt, und insofern ist sie wenigstens positiv zum Theil schon gelöst.

Oswald [1]) sagt: „Wenn also der Priester eine heilige Messe für Jemanden applizirt, so soll das hiernach heißen: er will seine verdienstliche Handlung in der Darbringung des hl. Opfers ganz besonders zu Gunsten dieses Dritten setzen, und in dieser Absicht seiner eingedenk sein und sein Anliegen Gott vortragen. Bei dieser Auffassung wird allerdings wohl schon das ausdrückliche Dogma der Kirche, sowie auch die Praxis der Meßapplication gerechtfertigt. Denn der Einwand, daß also wenn ein unwürdiger Priester für Jemand opfert und so seinerseits kein verdienstliches, sondern ein fluchwürdiges Werk setzt, derselbe hienach nichts gewinnen könne, verfängt nicht viel; indem Gott die gute Absicht, in welcher er sich an der Darbringung und Verrichtung eines so heiligen Werkes betheiligen wollte, immerhin noch segnen kann: der Gläubige gibt ja z. B. sein Meßalmosen gewiß nicht zum Behufe eines sacrilegischen, sondern eines würdigen Vollzuges des hl. Opfers."

Oswald selbst ist mit dieser Darstellung nicht ganz zufrieden und versucht, wie er sagt, eine tiefere Auffassung der Sache, deren Schlußresultat so lautet [2]): „Die Kirche also vollzieht das Opfer und läßt es vollziehen auch durch ihren unwürdigen Diener; die Kirche als solche ist aber immer die fleckenlose Braut des Herrn und kann durch die Lasterhaftigkeit eines unwürdigen Organes nicht besudelt werden. Handelt aber die Kirche als solche bei jedem Vollzuge des Opfers, so ergibt sich auch ein kirchlich-menschliches Verdienst, und dies bewerkstelligt dann in dem gedachten Sinne eine Zulage zu ihrem Gnadenschatze . . . Jene Zulage fällt aber offenbar zur Disposition der Kirche und sie verfügt darüber durch ihr Organ, den Priester; sie betraut mit dieser Verwendung den opfernden Priester und dieses Gnadenverdienst wäre es dann, worüber der Celebrans durch die Application verfügt, d. h., das er dem zuwendet, für welchen er im engeren Sinne das Opfer darbringt. Wir hätten also hier eine Wirkung des Opfers an sich ohne aktuelle Theilnahme am Opfer, eine Wirkung ex opere operato, ganz unabhängig von der Dignität des Opfernden, jedoch allerdings abhängig von der Disposition dessen, für den geopfert wird. Dies wäre dann auch jenes Verdienst, von dem die Theologen sagen, daß es, wenn der Priester zu appliciren unterläßt, in thesaurum ecclesiae zu-

[1]) Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten, 3. Aufl. Bd. 1. S. 576.
[2]) A. a. O. S. 578.

rückgelegt wird. Ob wir jedoch bei dieser Exposition den Sinn der Kirche völlig getroffen haben, wollen wir selbst dahin gestellt sein lassen."

Wir glaubten diese Stellen wörtlich anführen zu sollen, weil Neuere über die Frage der Meßapplication gewöhnlich ganz kurz hinweggehen [1]), und die hier gegebene Darstellung der Sache wesentlich abweicht von jener, welche wir bei der älteren Schule finden. Sehen wir zu, ob sie richtig ist.

Wenn die Theologen von der Application des Opfers reden, so haben sie immer die Opferfrucht ex opere operato im Auge, denn die Wirksamkeit des Opfers ex opere operantis verhält sich, wie schon öfter erwähnt, zur Substanz der Opferfrucht nur accidentell. Dasselbe sagt auch das Concil von Trient, wenn es den Zweck des unblutigen Opfers in die Vermittlung der Früchte des blutigen Opfers setzt: Cujus quidem oblationis, cruentae, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur [2]). Das Concil versteht das nicht blos von den Opfernden, sondern auch von denjenigen, für welche geopfert wird, oder wie Oswald sich ausdrückt, für die passiv beim Opfer Betheiligten, denn es fügt sofort bei, daß es dargebracht werden kann für Lebende und Verstorbene.

Wir haben nun verschiedene Früchte der heiligen Messe ex opere operato verzeichnet. Der fructus generalissimus kann hier nicht in Betracht kommen, denn dieser kommt allen Gläubigen nach ihrer Fähigkeit und Empfänglichkeit zu Gute und zwar nicht durch eine besondere Intention des opfernden Priesters, sondern schon allein dadurch, daß das Opfer dargebracht wird. Ebenso wenig kann die Rede sein vom fructus specialis, weil er den activ beim Opfer Betheiligten zukommt, während es sich bei der Meßapplication um eine passive Theilnahme an den Wirkungen des Opfers handelt.

Wir kommen zum fructus specialissimus des opfernden Priesters. Im Allgemeinen muß man hier mit Cardinal Hosius sagen, daß der Priester nicht sein eigenes Werk applicirt, sondern das Werk Christi, jenes Opfer, das er am Altare des Kreuzes vollbracht, sein Leiden und seinen Tod [3]). Man kann aber noch näher unterscheiden zwischen der Opferfrucht

---

[1]) Franzelin z. B. sagt sehr summarisch so: Natura sacrificii, praxis et doctrina universalis, quae ex Patribus et Liturgiis colligitur, fidei analogia ex modo, quo satisfactio et impetratio universim aliis applicari potest, certo demonstrant, sacrificium offerri posse, et ideo saepissime ex obligatione, quae ex diversis titulis oriri potest, offerri debere speciatim pro certis quibusdam hominibus vivis vel defunctis et ad finem determinatum. Tract. de Euch. thes. 13. pag. 355.

[2]) Sess. 22. de sacrif. Miss. cap. 2.

[3]) Confess. cath. fid. christ. cap. 89. pag. 267: Neque enim sacerdos in Ecclesiae persona, cujus minister est, suum cuiquam opus applicat, verum applicat opus Christi, sacrificium illud applicat in ara crucis peractum, passionem applicat et

des Celebranten ex opere operato und jener ex opere operantis, obwohl man mit dem fraglichen Ausdrucke gewöhnlich nur die erste meint. Es gibt keinen Theologen, der gelehrt hätte, daß der Priester die persönliche Frucht ex opere operato zu appliciren habe. Allerdings hat es, wie Benedict XIV. berichtet, Priester gegeben, welche außer andern, vom Geize eingegebenen Praktiquen auch die befolgten, daß sie zu dem fructus specialis seu medius (ministerialis) hin auch noch den fructus specialissimus applicirten und dafür ein neues Stipendium in Empfang nahmen [1]). Dieser Unfug wurde denn auch schon von Papst Alexander VII. durch Decret der heiligen Inquisition vom 24. September 1665 ausdrücklich gerügt und verdammt [2]). Der Schluß ergibt sich von selbst, daß der fructus specialissimus auch für sich allein nicht applicirt werden darf, um einer übernommenen Verpflichtung zu genügen. Ja man muß mit Grund zweifeln, ob der fragliche fructus überhaupt Andern applicirbar ist, denn die Theologen haben, wie sich gezeigt, starke Bedenken, und auch Benedict XIV. stellt es in der eben citirten Stelle in Abrede. Und wie stünde es mit der Application, wenn der Priester in der Todsünde celebrirt, da nach dem oben Gesagten diese Frucht von der Heiligkeit des Celebranten abhängig ist?

Es kann sich also nur mehr um den fructus specialissimus ex opere operantis handeln. Diesen meint auch Oswald, denn einen solchen ex opere operato scheint er dem opfernden Priester nicht zuzusprechen. Die Salmanticenses [3]) erwähnen, es gebe einzelne Theologen, welche der Meinung seien, daß der Priester das opus operantis zu appliciren habe. Aber sie verstehen das nicht so, als ob die verdienstvolle Handlung des Priesters allein oder in Verbindung mit einem Verdienste der Kirche, welche durch den opfernden Priester handelt, das ausmache, was dieser appliciren muß. Vielmehr halten auch sie daran fest, daß der Hauptaccent auf der Wirkung des Opfers ex opere operato liegt, und daß ein Priester, welcher in der schweren Sünde celebrirt, seiner Verpflichtung nur nicht

---

mortem Christi, per quam cum Patre coelesti reconciliati peccatorum nostrorum sumus remissionem consequuti.

[1]) De syn. dioec. lib. 5. cap. 9. n. 4: Alii considerantes, tres esse Sacrificii fructus; generalem videlicet, qui in universam Ecclesiam redundat; specialem seu medium, quem ille solus participat, pro quo nominatim a sacerdote Sacrificium offertur; et specialissimum, quem ipsemet celebrans in se derivat; putarunt se posse hunc tertium fructum, qui ceteroquin est velut actio immanens, quae nequit ab agente in alium transire, alteri cedere, atque hac ratione novam eleemosynam accipere. Das rechnet er dann mit zu den opiniones et subdolae artes, unice ab avaritia excogitatae.

[2]) Ferraris, Prompt. Bibl. s. v. Missa art. 2. n. 5.

[3]) Curs. theol. tract. 23. de Euch. dub. 5. n. 102.

adäquat nachkomme und darum gehalten sei, das Fehlende durch andere in dieser Absicht unternommene gute Werke zu ersetzen. Sie geben demnach recht wohl zu, daß ein unwürdiger Priester durch die Darbringung des Opfers seinerseits kein verdienstliches Werk setzt, und dabei wird es wohl sein Bewenden haben, was immer auch Oswald sagen mag von der guten Absicht, welche den Priester bei der Darbringung des Opfers leitet, und die Gott immerhin noch segnen kann, oder von der Meinung des Gläubigen, der sein Almosen nicht zum Behufe eines sacrilegischen Vollzuges des Opfers gibt. Der Grund, warum Gott auch das Opfer eines unwürdigen Priesters segnet, ist weder des Letzteren gute Absicht, noch der Wille und das Verlangen des Gläubigen, nicht zu einer sacrilegischen Handlung beizutragen, sondern das opus operatum des Meßopfers. Der Herr hätte in der That die Wirksamkeit des Opfers auf ein sehr unsicheres und schwankendes Fundament gebaut, wenn sie von der guten Absicht des opfernden Priesters abhängig wäre.

Es ist jedoch zu erinnern, daß nach der weit überwiegenden Mehrheit der Theologen das opus operantis des celebrirenden Priesters nicht de jure zur Application des Meßopfers gehört, weder als Beigabe zur Frucht der heiligen Messe ex opere operato, und noch viel weniger in Verbindung mit einem „kirchlich-menschlichen Verdienste.“ In der That, hier müssen wir erst recht sagen, nicht sein eigen Werk applicirt der Priester, sondern das Werk Christi. Oder will man etwa einwenden, daß jedes gute und verdienstliche Werk, also auch die Darbringung des heiligen Opfers, insofern sie verdienstlich ist, im Werke Christi und seinem Verdienste gründet, und darum immerhin das Werk Christi applicirt wird? Dagegen wäre zu bemerken, daß auf diese Weise das Opfer mit jedem guten Werke auf gleiche Linie gesetzt würde, obwohl sie toto coelo von einander verschieden sind; der Unterschied in der Aneignung der Verdienste Christi zwischen hier und dort wäre höchstens nur ein gradueller, keineswegs aber ein wesentlicher.

Sei es also, daß man die Opferfrucht des celebrirenden Priesters ex opere operato oder ex opere operantis im Auge hat, so wird man Cardinal Lugo Recht geben müssen, wenn er sagt, es scheine die Praxis der Gläubigen eben die zu sein, daß sie wohl manchmal fromme Priester suchen wegen der Kraft der Impetration, die einem solchen eigen ist; insofern es sich aber um den Werth des Opfers ex parte Christi handelt, nicht besorgt sind, wenn es nur von einem rechtmäßigen Priester dargebracht wird [1]).

Oswald legt, wie bereits erwähnt, das Hauptgewicht nicht auf die

[1]) De sacr. Euch. disp. 19. sect. 11. n. 238.

verdienstliche Handlung des opfernden Priesters, sondern auf das kirchlich-menschliche Verdienst, welches vom Priester, insofern die Kirche durch ihn handelt, gesetzt und zu Gunsten Dritter applicirt wird. Dem halten wir entgegen: 1) es gibt kein kirchlich-menschliches Verdienst im Sinne Oswald's und 2) wenn es ein solches gäbe, wäre damit weder das ausdrückliche Dogma der Kirche noch die Praxis der Meßapplication gerechtfertigt [1]).

Was den ersten Punkt betrifft, so verweisen wir auf bereits früher Gesagtes. Es hat sich uns nämlich herausgestellt, daß die Kirche, welche durch den Priester das heilige Opfer darbringt, weder verdienen noch genugthun kann, weil sich kein Titel finden läßt, welcher ein Verdienst oder eine Genugthuung dieser Art begründet. Darüber sind die Theologen einig, und Suarez bemerkt ausdrücklich, daß es noch Niemand eingefallen sei, ein solches Verdienst oder eine solche Genugthuung in das Opfer zu setzen, insofern es der Priester im Namen der Kirche darbringt [2]). Selbstverständlich kann darum auch nicht die Rede sein von der Application eines Gnadenverdienstes, welches in Wirklichkeit nicht existirt. Oswald sagt von diesem Verdienste noch weiter aus, daß es nach der Lehre der Theologen in thesaurum ecclesiae zurückgelegt wird, wenn der Priester zu appliciren unterläßt. Allerdings reden die Theologen von einer Reposition in den Kirchenschatz im Falle der Unterlassung der Application durch den Priester, aber das Object, welches zurückgelegt wird, ist ihnen nicht das Gnadenverdienst der Kirche, sondern das Genugthuungsverdienst Christi. Darum sagt denn auch derselbe Suarez [3]), man thue besser, hier nicht von einer Reposition, sondern von einem Verbleiben im Kirchenschatze zu reden. Denn jene Frucht, welche applicirt wird, wird nicht erst neuerdings erworben und von Gott acceptirt, sondern ist ein aliquoter Theil der unendlichen Frucht des Leidens Christi, welche nach ihrer Totalität im Schatze der Kirche bereits niedergelegt und von Gott acceptirt ist. Wird daher

---

[1]) Vgl. Benger, Past.-Theol. Bd. 2. S. 399. A. 2.

[2]) Disp. 79. sect. 8: Dices, quod sacerdos offerat nomine Ecclesiae, sufficit, ut illa oblatio sit impetrativa speciali modo, adeo ut, quamvis sacerdos sit iniquus, nihilominus illa actio suam vim impetrandi retineat: ergo hoc etiam satis est, ut illa oblatio sit satisfactiva independenter a sanctitate ministri; et consequenter, ut illa satisfactio sit ex opere operato: ergo illa satisfactio distribuenda erit inter Ecclesiae membra, et unicuique sua portiuncula eveniet. Respondetur. Si argumentum quidquam valet, non probat de applicatione satisfactionis Christi ex opere operato, de qua nos loquimur, sed probat de nova quadam satisfactione, quae in illo opere reperitur ratione sanctitatis totius Ecclesiae, quam nullus hactenus posuit in hujusmodi actione.

[3]) Disp. 79. sect. 9.

jene Frucht nicht wirksam applicirt, dann bleibt sie im Schatze der Kirche, hinzugefügt wird aber in Kraft eines solchen Opfers nichts, weil in demselben, insofern es von Christus dargebracht wird, kein neues Verdienst und keine neue Genugthuung gesetzt wird. Aehnlich wird ja auch dann, wenn ein Sakrament ohne Erfolg ist, nichts Neues in den Schatz der Kirche reponirt, sondern nur verhindert, daß aus dem Schatz der Verdienste Christi dem Empfänger des Sakramentes etwas verliehen wird. Indeß wenn man den Schatz der Kirche unterscheidet von dem Verdienste und der Genugthuung Christi, insofern jener aus den Satisfactionen der Heiligen besteht und aus anderen, welche auf einen speciellen Titel hin in's Eigenthum der Kirche übergegangen sind, so kann man immerhin von einer Reposition der Opferfrucht in den Kirchenschatz reden. Denn eben dadurch, daß die Kirche ein solches Opfer, dessen Früchte nicht applicirt worden sind, durch ihren Diener hat darbringen lassen, scheint sie einen speciellen Titel auf diese Früchte erworben zu haben [1]). Doch kehren wir nach dieser Digression wieder zu unserm Gegenstand zurück.

Erwirbt sich die Kirche auch kein Verdienst, insofern die Priester in ihrem Namen das Opfer darbringen, und kann daher auch nicht von der Application eines solchen Verdienstes die Rede sein, so kann nicht geleugnet werden, daß das Opfer in dieser Beziehung allerdings wirksam ist kraft der kirchlichen Impetratio, die sich mit ihm verbindet. Es frägt sich nun, ob in der Uebertragung der in dieser Weise erzielten Opferfrucht die Meßapplication besteht, oder ob sie nicht wenigstens einen nothwendigen Bestandtheil derselben bildet. Oswald müßte consequent schließen, daß die Meßapplication wenn auch nicht in der Uebertragung eines kirchlich-menschlichen Verdienstes, so doch in der Uebertragung jener Opferfrucht besteht, welche der kirchlich-menschlichen Impetration entspricht. Allein abgesehen davon, daß, wie früher gezeigt, die Impetration der Kirche ebenso wie das opus operantis des celebrirenden Priesters sich zur Substanz der Opferfrucht blos accidentell verhält, so erhebt sich hier sogleich die Frage, wie es denn mit der Application z. B. eines excommunicirten Priesters steht? Denn wie sich von selbst versteht und früher nachgewiesen wurde, fällt hier die Wirkung des Opfers aus, welche sich aus der kirchlichen Impetratio er-

[1]) Das Opfer bleibt wohl nur ganz selten ohne wirklichen Erfolg, im Falle der Priester die Application unterläßt. Denn wenn schon zur Consecration die virtuelle Intention hinreicht, dann um so mehr zur Application; jeder Priester hat aber doch sicherlich, wenn er das Opfer einem Andern nicht ausdrücklich zuwendet, wenigstens die virtuelle Absicht, die Frucht desselben entweder selbst zu genießen, oder sonst ihm theuren Seelen, Lebenden oder Verstorbenen, zu appliciren, oder etwaige Mängel in der Persolvirung von Meßstipendien zu suppliren u. s. w.

gibt, weil die Kirche nicht will, daß ein solcher Priester in ihrem Namen das Opfer darbringt und betet. Die Application wäre demnach hier ohne Object. Denken wir uns dann noch den Fall, daß ein solcher Priester im Stande der schweren Sünde sich befindet — und er sündigt schon dadurch, daß er gegen das Verbot der Kirche celebrirt — so setzt er auch kein verdienstliches Werk, sondern im Gegentheil ein sacrilegisches. Was bliebe nun in einem solchen Falle zu appliciren übrig? Nichts; nach der Theorie Oswald's wenigstens. Eine solche Folgerung legt von selbst den Gedanken nahe, daß diese Theorie falsch sein muß.

Ob aber die kirchliche Impetratio nicht wenigstens einen nothwendigen Bestandtheil der Meßapplication ausmacht? Es ist kein Zweifel, daß der Priester Niemand von der Wirkung des Opfers ausschließen darf, welche der kirchlichen Impetration entspricht, ja er kann dies nicht einmal, weil er stets auch im Namen der Kirche opfert und betet. Aber ebenso gewiß ist, daß durch das Fehlen der kirchlichen Impetratio die Meßapplication nichts Wesentliches verliert, denn sonst müßte ein excommunicirter Priester, der auf Grund eines empfangenen Stipendiums eine Messe applicirt, zur Restitution angehalten werden, was die Theologen verneinen.

Wir kommen nun zum zweiten Punkte. Das kirchliche Dogma ist in dieser Beziehung sehr klar. Es ist bereits hervorgehoben worden, daß nach dem Concil von Trient das unblutige Opfer die Früchte des blutigen Opfers vermittelt für Lebende und Verstorbene, wenn es für sie dargebracht wird. Wir fügen hinzu, daß dasselbe Concil sagt, Gott habe der Kirche ein sichtbares Opfer hinterlassen, damit das Opfer des Kreuzes vergegenwärtigt, sein Andenken festgehalten und dessen heilsame Kraft zur Vergebung unserer Sünden applicirt werde[1]). Das Dogma spricht also keineswegs von einer Application der Verdienste, welche die Kirche in der Darbringung des Opfers durch den Priester setzt und diesem behufs Zuwendung an Dritte überläßt, sondern einzig und allein von der Application des am Kreuze erworbenen und im eucharistischen Opfer zum Heile der Gläubigen präsent gehaltenen Verdienstes Christi. Wenn ferner die Theologen von der Zuwendung der Opferfrüchte reden, oder die Gläubigen deren Application für sich oder Andere verlangen, so verstehen sie darunter immer die Früchte aus dem Verdienste Christi, nicht aber jene aus dem Verdienste des Priesters oder der Kirche.

Nach dem bisher Gesagten wird man den Theologen von Salamanca nur beipflichten müssen, wenn sie sagen, daß die sententia communis et vera lehre, ein Priester genüge der Applicationspflicht, wenn er

---

[1]) Sess. 22. de sacr. Miss. cap. 1.

den fructus medius (ministerialis) ex opere operato zuwendet, sonst aber weder die Frucht ex opere operantis, noch die Frucht und Impetration der kirchlichen Gebete applicirt[1]). Das ist wenigstens die Entscheidung, wenn man frägt, worin das Wesen der zu applicirenden Opferfrucht liegt.

Nachdem wir bisher gezeigt haben, daß der Priester die Gewalt hat, die Früchte des Meßopfers ministeriell zu appliciren, frägt es sich nunmehr, wem dieselben zugewendet werden können. Diese Frage soll im Folgenden behandelt werden.

§ 36. Die Theilnehmer am fructus ministerialis.

Es gibt sechs Klassen von Menschen, sagt Bellarmin[2]), bezüglich deren man fragen kann, ob für sie das Opfer dargebracht werden kann. Die Einen nämlich leben noch, die Andern sind schon gestorben. Die leben, sind entweder lebendige Glieder am Leibe der Kirche, oder todte, oder überhaupt nicht, d. i. sie sind entweder Gerechte, oder Sünder, aber immerhin Gläubige, oder endlich Ungläubige; von denen, die schon gestorben sind, sind die Einen im Fegfeuer, die Andern im Himmel, noch Andere sind in der Hölle zu ewigen Strafen verurtheilt. Wir haben also Gerechte, Sünder, Ungläubige (im weiteren Sinne), die leidenden Seelen im Reinigungsort, Heilige, Verdammte.

Was nun diejenigen betrifft, die innerhalb der Kirche sind und jene, die in der Hölle leiden, also die äußersten Glieder der angeführten Reihe, so kann ein Zweifel nicht aufkommen. Denn es ist katholische Lehre, daß für Alle, welche innerhalb der Kirche leben, seien sie nun Gerechte oder Sünder, das Opfer dargebracht werden kann, und thatsächlich wird es auch für Alle dargebracht, wenn auch nicht für Alle zu dem gleichen Zwecke. Für Sünder und neugetaufte Kinder z. B. kann es nicht dargebracht werden behufs Zuwendung seiner satisfactorischen Wirkung, sondern für die Einen, um die Gnade der Bekehrung[3]), für die Andern, um die Bewahrung der Taufgnade zu erflehen oder auch zur Danksagung. Die Verdammten in der Hölle sind jeglicher Wirkung des

[1]) De Euch. disp. 13. dub. 5. n. 102: Communis tamen et vera sententia sacerdotem in praemissa obligationis applicandi suppositione, facere satis, si applicet fructum medium hujus sacrificii ex opere operato; quamvis non applicet fructum ex opere operantis, nec fructum et impetrationem orationum Ecclesiae.

[2]) De Missa lib. 2. cap. 6.

[3]) Wenn die Theologen sagen, daß das Opfer für die Sünder nicht dargebracht werden kann, so verstehen sie das immer von der satisfactorischen Wirkung, welche im strengsten Sinne ex opere operato verliehen wird, nicht aber von der Wirkung per modum impetrationis.

Opfers unfähig, denn sie sind weder activ noch der Potenz nach Glieder Christi, und Schuld und Strafe sind in der Hölle unerlaßbar. In inferno nulla est redemptio. Da aber die Kirche an dem Heile keines ihrer Kinder ohne wichtige Ursache verzweifeln darf, so ist es immerhin möglich, daß äußerlich das Opfer für Viele dargebracht wird, welche thatsächlich verdammt sind, allein es ist klar, daß es für diese ohne Nutzen ist [1]). Was die Darbringung des Opfers für Selbstmörder, Hingerichtete u. s. w. betrifft, so haben wir die deßfallsige kirchliche Praxis bereits im ersten Theile kennen gelernt [2]).

Es bleiben also nur mehr drei Klassen übrig: die Ungläubigen, die leidenden Seelen im Fegfeuer und die Heiligen. Da wir das Wort „Ungläubige" nach dem Sprachgebrauch der Theologen im weiteren Sinne nehmen, so umfaßt es sowohl die Nichtgetauften, als auch die Getauften, welche von der Kirche excommunicirt sind. Gehen wir nun auf die genannten Klassen im Einzelnen ein.

§ 37. Die Ungläubigen.

Wir meinen hier die Ungläubigen im engern Sinne, d. i. die Nichtgetauften, Juden und Heiden. Um Klarheit in die Sache zu bringen, ist es nothwendig, die satisfactorische Wirksamkeit des Opfers und jene per modum impetrationis auseinander zu halten, ferner die Verschiedenheit der directen und indirecten Darbringung des Opfers zu Gunsten Anderer nicht aus dem Auge zu verlieren.

Es ist kein Zweifel und die Theologen stimmen hier alle überein, daß die Ungläubigen an der satisfactorischen Wirkung des Meßopfers nicht participiren können, und daß es daher in dieser Intention für die Ungläubigen auch nicht dargebracht werden kann. Denn diese Frucht des Opfers setzt in dem Subjecte, welchem es applicirt wird, den Gnadenstand voraus, die Ungläubigen aber können in sensu composito nicht im Stande der Gnade sein, da der Glaube, der ihnen fehlt, der Anfang des Heiles ist.

Ebenso unbestritten ist, daß das Meßopfer wenigstens indirect für die Ungläubigen dargebracht werden kann. Dies geschieht dann, wenn es dargebracht wird zur Erweiterung des Reiches Gottes auf Erden, zur

---

1) Augustin. Enchirid. cap. 40: Quodsi contingat offerri pro his, qui damnati sunt, quia damnati esse ignorantur, valebit ad consolationem vivorum, non ad adjumentum mortuorum. — Wegen des Offertoriums in der Requiemsmesse vgl. Benedict. XIV. de sacrif. Miss. sect. 1. cap. 166. Cavalieri, oper. lit. August. Vind. 1764. T. III. pag. 46. Kössing a. a. O. S. 349 ff.

2) Vgl. § 17.

Ausbreitung des Glaubens u. s. f., denn das Reich Gottes kann nicht erweitert und der Glaube nicht ausgebreitet werden, ohne daß die Ungläubigen sich bekehren. So schließt auch die directe Darbringung des Meßopfers für die Missionäre als solche die indirecte Darbringung desselben für die Ungläubigen in sich.

Nun erst beginnt der Dissens der Theologen. Die Einen nämlich behaupten, daß das Opfer auch direct per modum impetrationis für die Ungläubigen dargebracht werden kann, sei es zur Erlangung eines geistigen oder eines zeitlichen Gutes; die Andern stellen dies in Abrede und halten an der indirecten Darbringung fest.

Schon die geringe Zahl der Vertreter der zweiten Ansicht erweckt gegen diese ein starkes Präjudiz. Von Theologen mit größerem Ansehen ist es nur Vasquez [1]), der diese Ansicht vertheidigt, denn Gabriel Biel [2]), den man wohl auch hiefür angeführt hat, scheint an der betreffenden Stelle die satisfactorische Wirkung des Opfers im Auge zu haben, wenigstens unterscheidet er nicht. Von Theologen, welche die erste Ansicht vertreten, führen wir nur an Bellarmin [3]), Suarez [4]), Lugo [5]), die Salmanticenses [6]), Drouven [7]), Tournely [8]), Layman [9]), Liguori [10]).

Die äußeren Gründe, welche für die Darbringung des Opfers zu Gunsten der Ungläubigen, sei es im directen oder indirecten Sinne, sprechen, sind folgende. Schon im alten Testamente war es erlaubt, für solche, die nicht zum Volke Gottes gehörten, Opfer darzubringen. So geschah es für den König Darius [11]), für die Spartaner [12]), für Heliodorus, einen Beamten des Statthalters Apollonius von Cölesyrien und Phönizien [13]). Die Lehre und Praxis, welche sich in der primitiven Kirche in Bezug auf unsern Gegenstand geltend gemacht hat, ist aus der Behandlung der alten Liturgien und der heiligen Väter im ersten Theile

---

1) Disp. 227. cap. 3.
2) S. Can. exposit. lect. 24. lit. A. pag. 153.
3) De Missa lib. 2. cap. 6.
4) Disp. 78. sect. 2.
5) De sacr. Euch. disp. 19. sect. 10. n. 173 sqq.
6) De Euch. disp. 13. dub. 4. § 3.
7) De re sacramentaria lib. 5. quaest. 7. cap. 1. § 2.
8) De sacr. Euch. quaest. 8. art. 7. ad 4. Wenigstens meint er, daß es ex natura rei erlaubt sei, abgesehen von einem kirchlichen Verbote. Ein solches besteht aber hier nicht.
9) Theol. mor. lib. 5. tract. 5. de sacrif. miss. cap. 2. n. 9.
10) Theol. mor. de Euch. n. 309.
11) I. Esdr. 6, 10.
12) I. Mach. 12, 11.
13) II. Mach. 3, 32.

bekannt. Wir erinnern blos an das Wort Tertullian's: Sacrificamus pro salute imperatorum. Die Kaiser aber waren zu jener Zeit noch heidnisch.

Diese Meinung läßt sich auch innerlich ganz gut rechtfertigen. Die Ungläubigen sind vieler Wohlthaten fähig, sei es, daß sie in das Gebiet der Gnade oder Natur gehören, wie die Bekehrung zum wahren Glauben, die Gesundheit, oder sei es, daß sie um der Person selbst willen verliehen werden, oder wegen der Gläubigen und der Kirche, wie das Wohlergehen eines zwar ungläubigen, aber der christlichen Religion und Kirche nicht feindlich gesinnten Fürsten. Nun hat aber die Darbringung des Opfers die Kraft, die genannten Gnaden und Wohlthaten zu erlangen, und darum ist es nicht blos nicht unerlaubt, sondern sogar sehr zweckmäßig und verdienstlich, das Opfer auch für die Ungläubigen darzubringen. Dies um so mehr als die Darbringung des unblutigen Opfers die Application des blutigen Opfers am Kreuze ist, welches Christus für alle Menschen ohne Ausnahme dargebracht hat.

Was hier als an sich erlaubt nachgewiesen worden ist, ist auch durch die kirchliche Autorität nicht verboten worden, denn es existirt kein Dekret, durch welches die Kirche die Darbringung des Opfers für die Ungläubigen untersagt hätte [1]).

Die Vertheidiger der gegentheiligen Ansicht berufen sich auf den von uns bereits früher angeführten Ausspruch des hl. Augustin: Quis enim offerat corpus Christi, nisi pro eis qui membra sunt Christi? [2]). Es ist schon bemerkt worden, daß Augustin an dieser Stelle nicht von den Ungläubigen überhaupt spricht, sondern von den verstorbenen Ungläubigen, nämlich von den ohne Taufe gestorbenen Kindern, denn er handelt gegen einen gewissen Vincentius Victor, der behauptet hatte, daß das Opfer auch für diese dargebracht werden könne. Das bestreitet nun Augustin und mit Recht, denn sie sind in keiner Weise Glieder Christi, weder actu noch der Potenz nach, weil sie durch den Tod schlechthin außerhalb der Möglichkeit der Heilserlangung sich befinden. Das trifft aber nicht zu bei den lebenden Ungläubigen, die zwar nicht thatsächlich Glieder Christi sind, aber doch der Möglichkeit nach, weil sie das Heil erlangen können. Daher wird das Opfer für die Glieder Christi dargebracht, entweder insofern sie es sind, oder insofern sie es werden sollen. Und wenn es

---

[1]) Stöckl, das Opfer S. 555, stellt die Sache so dar, als ob sich das kirchliche Gebot auch auf die Ungläubigen bezöge, es bezieht sich aber blos auf die Excommunicirten. Auch Bellarmin, dem er folgt, bemerkt bezüglich der Darbringung des Opfers für Ungläubige: Neque exstat, quod sciam, ulla Ecclesiae manifesta prohibitio. De Missa l. 2. c. 6.

[2]) De anima et ejus origine lib. 1. cap. 9. n. 10.

für die Ungläubigen allerdings auch dargebracht werden kann zur Erlangung zeitlicher Güter, so muß dies doch immer geschehen in Beziehung zu den geistigen Gütern, insbesondere zur Bekehrung [1]). So erklären die Theologen allgemein die Stelle nach dem Vorgange des hl. Thomas, welcher sagt: Quod in contrarium dicitur, quod non offertur nisi pro membris Christi, intelligendum est pro membris Christi offerri, quando offertur pro aliquibus, ut sint membra [2]).

Andere minder wichtige Gründe der Gegner sind: Es ist nicht wahrscheinlich, daß Christus die Eucharistie als Opfer für jene eingesetzt hat, für welche sie als Sakrament nicht eingesetzt ist, am Sakramente der Eucharistie aber können die Ungläubigen nicht theilnehmen. Ferner wird mit Bezug auf den Beweis aus der Tradition erklärt: Es ist wohl erlaubt, während des Opfers für die Ungläubigen zu beten, nicht aber das Opfer selbst für sie darzubringen. Hier wird also vorausgesetzt, daß die Christen der ersten Jahrhunderte für die Ungläubigen zwar gebetet, aber nicht geradezu geopfert haben.

Der erste Einwand scheitert an der Verschiedenheit zwischen Sakrament und Opfer. Nur der Empfang des Sakramentes setzt den Taufcharakter voraus, nicht aber die Theilnahme am Opfer. Von den Wirkungen des Opfers sind die Ungläubigen ebenso wenig ausgeschlossen, wie von den Wirkungen des Gebetes, weil Opfer und Gebet universelle Heilmittel sind [3]).

Was den zweiten Einwand betrifft, so ist die gegnerische Voraussetzung nicht richtig, wie die vorhin angeführte Stelle aus Tertullian zeigt. Indeß auch angenommen, daß man in der alten Zeit zwar beim Opfer für die Ungläubigen gebetet, aber nicht geradezu und ausdrücklich das Opfer dargebracht hätte, so verschlägt das gar nichts; denn wie Lugo mit Recht bemerkt, erklärt die Kirche fast nie in actu signato, daß sie zur Erlangung dieser oder jener Sache opfert, sondern sie betet in der Regel blos dafür, indem sie das Opfer feiert, und eben das heißt in actu exercito zur Erlangung einer Sache opfern [4]).

---

[1]) Suarez disp. 78. n. 2: Nam licet offerri etiam possit ad impetranda eis temporalia bona, semper tamen id fieri debet cum ordine ad spiritualia, et praesertim ad eorum conversionem.

[2]) In 4. dist. 12. quaest. 2. art. 2. quaest. 2. ad 4.

[3]) Thomas l. c.: Dicendum quod Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium: inquantum autem est sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexistere. Sed inquantum est sacrificium habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum.

[4]) De sacr. Euch. disp. 19. sect. 10. n. 174.

Eine specielle Klasse der Nichtgetauften sind die Katechumenen. Diejenigen Theologen nun, welche die Darbringung des Opfers für solche, die noch nicht getauft sind, überhaupt als unerlaubt erklären, behaupten dies auch speciell von den Katechumenen. Die übrigen Theologen scheiden sich in zwei Gruppen. Die Einen, wie Suarez und Lugo meinen, daß auch die Katechumenen nur am fructus impetrationis participiren können, während die Andern der Ansicht sind, daß das Opfer für sie auch in Bezug auf die satisfactorische Wirkung dargebracht werden kann. — Wenn man einmal zugibt, daß das Opfer den Seelen der verstorbenen Katechumenen im Fegfeuer quoad satisfactionem nützt, und man muß es zugeben, wie denn auch die Kirche für alle Verstorbenen opfert, so kann man recht wohl die letztere Ansicht theilen, vorausgesetzt, daß ein Katechumene nicht blos durch den Glauben, sondern auch schon durch die Liebe mit Christus vereinigt ist, was sicherlich oft vorkommt.

§ 38. Die Excommunicirten.

Zu den Wirkungen der Excommunication gehört die Beraubung der kirchlichen Suffragien, von welchen das Meßopfer das vorzüglichste ist. Dadurch verliert der Excommunicirte, wie Bischof Feßler bemerkt, einen großen Schatz, der freilich nur dem Auge des Glaubens sichtbar, aber in dem Gange der Weltgeschichte oft genug sehr wahrnehmbar ist [1]). Das kirchliche Recht spricht klar und bestimmt aus, daß für keinen Excommunicirten, auch wenn er bußfertig gestorben sei, vor Erlangung der eigentlichen Absolution das heilige Opfer gefeiert oder ein kirchliches Gebet verrichtet werden dürfe [2]). „Wenn dieses strenge Verbot gegenüber reumüthig Verstorbenen gegeben und aufrecht erhalten wurde, um wie viel mehr werden Diejenigen von den genannten Wohlthaten ausgeschlossen sein, die unbußfertig aus diesem Leben schieden oder als Excommunicirte in demselben noch weilen, ohne der Kirche sich zu unterwerfen und ihren Forderungen Genüge zu leisten [3]).“

Seitdem Papst Martin V. auf dem Constanzer Concil die Bulle „Insuper ad vitanda scandala [4])“ erlassen hat, zerfallen die Excommunicir-

---

[1]) Der Kirchenbann und seine Folgen. Sammlung vermischter Schriften. Freiburg i. B. 1869. S. 192.

[2]) c. 38 X. de sentent. excom. (V, 39): Non tamen priusquam absolutionis gratiam perceperit, habendus est absolutus; nec . . . sunt absolutiones vel oblationes recipiendae pro eo, vel orationes Domino porrigendae.

[3]) Kober, der Kirchenbann. Tübingen 1857. S. 245.

[4]) Abgedruckt bei Kober a. a. O. S. 248, und bei Tournely, Curs. theol. Tom. VI. tract. de censuris, P. II. cap. 1. art. 3. sect. 1. p. 224.

ten in solche, die nicht namentlich publicirt wurden und mit welchen der Umgang erlaubt ist — excommunicati tolerati, und in solche, deren Excommunication vom kirchlichen Richter namentlich bekannt gemacht worden ist und die von den Gläubigen zu meiden sind — excommunicati non tolerati oder vitandi. Zur ersten Klasse gehören besonders die Akatholiken. Da nun zu der Zeit, wo das erwähnte kirchliche Verbot gegeben wurde, alle Excommunicirte vitandi waren, so frägt es sich, ob auf dem Standpunkte des neueren Rechtes in demselben nur die vitandi zu begreifen sind, oder ob sich dasselbe auch auf die tolerati erstreckt.

Daß die excommunicati vitandi dem kirchlichen Verbote unterliegen, ist nach dem Gesagten außer allem Zweifel und von Niemand bestritten. Die Sache läßt aber immerhin noch sehr wohl eine genauere Untersuchung zu, wenn es sich darum handelt, inwieferne für solche Excommunicirte das Meßopfer nicht dargebracht werden kann oder darf. Denn mehr als irgendwo anders kommt hier in Betracht, daß der Priester in dreifachem Sinne das Opfer darbringt: insofern er nämlich kraft seiner Weihe die Person Christi repräsentirt und in seinem Namen opfert und die entsprechende Opferfrucht als Minister Christi applicirt; ferner insofern er die Person der Kirche vertritt, welche ihn designirt hat, daß er in ihrem Namen opfere und die ihr gebührende Opferfrucht den Gliedern der Kirche zuwende; endlich insofern er seine eigene Person darstellt und in seinem eigenen Namen opfert[1]). Eine nicht minder wichtige Unterscheidung ist hier, was der Priester erlaubt (licite) oder unerlaubt, und was er giltig (valide) oder ungiltig vollzieht. Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen, welche zum richtigen Verständniß unerläßlich sind, näher auf die Sache selbst ein.

Es ist unerlaubt, daß der Priester im Namen Christi und der Kirche direct und speciell das Meßopfer für einen excommunicatus vitandus darbringt. Wir sagen direct und speciell, weil die indirecte Darbringung des Opfers für die Excommunicirten im Allgemeinen, insofern es nämlich geschieht zur Bekehrung der Sünder, zur Rückkehr der Irrenden u. s. f. nicht nur nichts Unerlaubtes, sondern sogar etwas Lobenswerthes und Verdienstliches ist[2]). Die aufgestellte Thesis ergibt sich unmittelbar aus dem oben erwähnten kirchlichen Verbote und bezieht sich nach der gewöhnlicheren Meinung auf alle vitandi ohne Ausnahme. Es hat nämlich Einzelne gegeben, welche der Ansicht huldigten, es sei einem Priester erlaubt, für einen Excommunicirten, der bereits in sich gekehrt ist und das Seinige zur Erlangung der Lossprechung von der kirchlichen

---

[1]) Cf. Suarez, de censuris disp. 9. sect. 4. n. 2.

[2]) Ferraris, Prompt. Bibl. s. v. Missa art. 7. n. 11.

Censur gethan hat, auch in seiner Eigenschaft als öffentlicher Diener der Kirche das Opfer darzubringen, wenn nur jedes Aergerniß vermieden wird [1]). Diese Ansicht stützt sich auf die Voraussetzung, es sei nicht wahrscheinlich, daß die Kirche ein lebendiges, durch Glaube und Liebe mit ihr verbundenes und gehorsames Glied ihrer Suffragien berauben wolle.

Dagegen ist zu bemerken, daß durch die bloße innere Reue die Censur nicht aufgehoben wird, eine Censur aber, die bleibt, hat immer ihre Wirkung. Man kann nicht einwenden, das gelte wohl bezüglich der übrigen Wirkungen der Excommunication, weil hier die Sache anders liege, aber auf die kirchlichen Suffragien könne man diesen Satz aus dem oben angegebenen Grunde nicht ausdehnen. Es ist nun allerdings richtig, daß die Kirche dies hätte thun können, es läßt sich aber kein positiver Beweis beibringen, daß sie es wirklich gethan hat. Im Gegentheil, es ließe sich aus vielen Stellen des kirchlichen Rechtsbuches zeigen, daß die Censur ohne Absolution weder aufgehoben noch vermindert wird, und daß die Absolution wegen der in Frage stehenden Wirkung nicht weniger nothwendig ist, als wegen der übrigen Wirkungen. An der bereits angeführten Stelle sagt Innocenz III. ganz klar und bestimmt, daß vor erlangter Lossprechung von der Censur auch für einen reumüthig verstorbenen Excommunicirten weder Opfer dargebracht noch (öffentliche) Gebete verrichtet werden dürfen. Wenn das schon von einem Verstorbenen gilt, dann gilt es um so mehr von einem Lebenden. Anderswo [2]) bemerkt derselbe Papst, daß ein Excommunicirter, auch wenn er mit offenbaren Zeichen der Reue verschieden und es nicht bei ihm gestanden sei, in die kirchliche Einheit zurückzukehren, dennoch vor der Kirche nicht als losgesprochen gelte, sondern auch nach dem Tode der Lossprechung bedürfe, vorzüglich wegen der Theilnahme an den kirchlichen Suffragien, wie aus der vorigen Stelle erhellt.

Es fehlen keineswegs Gründe der Congruenz, welche die Fortdauer der Excommunication mit ihren Wirkungen auch bei eingetretener Sinnesänderung als gerecht erscheinen lassen. Eine solche Censur stammt zwar aus einer Schuld, aber sie ist nicht selbst die Schuld, sondern eine Strafe, die zum äußern Forum der Kirche gehört, die Strafe aber, obwohl sie wegen der Schuld verhängt wird, dauert oft fort, auch wenn vor Gott die Schuld getilgt ist, bis sie auch im Urtheile der Kirche ge-

[1]) Covarruvias, Alma mater. P. I. § 6. n. 4. Oper. Lugd. 1661. T. I. p. 342: Poterit quis ut Ecclesiae minister vel ut persona publica, secrete tamen, orare, aut sacrificium applicare illi excommunicato, qui mortalis criminis jam poenituit et diligenter absolutionem impetrare curaverit; licet nondum sit absolutus.

[2]) c. 28 X de sentent. excom. (V, 39).

hoben ist. Sodann ist diese Strafe öffentlich und juridisch verhängt, und darf daher durch das Privaturtheil weder aufgehoben noch vermindert werden, sondern bleibt, bis sie durch die Kirche selbst juridisch aufgehoben wird. Endlich ist das gedachte Verfahren gefordert im Interesse der Ehrfurcht und Scheu vor der kirchlichen Disciplin [1]).

Nun entsteht die Frage, ob, wenn ein Priester thatsächlich, wiewohl unerlaubt und unter einer schweren Sünde, direct und speciell für einen Excommunicirten im Namen Christi und der Kirche das Opfer darbringt, ein solches Opfer giltig ist und jenem nützt. Die Antwort lautet darauf: Insofern das Opfer vom Priester im Namen der Kirche dargebracht wird, nützt es nichts, wohl aber ist es giltig und fruchtbar, insofern es im Namen Christi dargebracht wird. Das ist die fast allgemeine Lehre der Theologen.

Was die Darbringung des Opfers im Namen der Kirche betrifft, so begreift sich recht wohl, daß sie für den Excommunicirten nutz- und fruchtlos ist, denn die Kirche will nicht und verbietet ausdrücklich, daß der Priester in ihrem Namen für einen solchen das Opfer darbringe. Handelt der Priester aber gegen den Willen und das Verbot der Kirche, dann ist sein Act in dieser Beziehung ebenso nichtig als die Handlung eines Dieners oder Verwalters, der dieselbe gegen den ausdrücklichen Einspruch seines Herrn und Auftraggebers vollbringt. In diesem Sinne ist also das Opfer nicht blos unerlaubt, sondern auch ungiltig, d. h. in Bezug auf jene Wirksamkeit, welche dem Opfer kraft der kirchlichen Impetratio zukommt [2]).

Der zweite Theil der Behauptung wird von Einzelnen bestritten, aber mit Unrecht. Denn die Kirche kann die Intention und den Willen des Priesters, durch welchen er die Opferfrucht Jemand applicirt, nicht irritiren, weil er in diesem Acte die Person Christi vertritt und gemäß seiner Bestimmung als Diener desselben handelt. Aehnlich verhält es sich auch mit der Spendung der Sakramente. Dem Priester ist von der Kirche untersagt, einem Excommunicirten ein Sakrament zu spenden, und er handelt unerlaubt und sündhaft, wenn er es dennoch thut, aber das Sakrament selbst bleibt in Kraft und übt in dem Empfänger seine Wirkung, wenn es sonst auf kein Hinderniß stößt. So ist auch in unserm Falle die Darbringung des Opfers für einen Excommunicirten dem Priester untersagt, und er handelt unerlaubt und sündhaft, wenn er es darbringt.

---

[1]) Cf. Dom. Soto in 4. dist. 22. quaest. 1. art. 1. c. fin.

[2]) Am fructus generalis participiren die Excommunicirten gleichfalls nicht, was schon früher hervorgehoben wurde. Cf. Gotti, Theol. schol. dogm. de Euch. tract. 8. quaest 2. § 3. n. 18.

Aber durch das Verbot der Kirche ist ihm nicht die Gewalt genommen, in der Person Christi zu opfern und die Frucht des Opfers zu appliciren, und darum opfert und applicirt er giltig und wirksam, selbst in Bezug auf die satisfactorische Wirkung des Opfers, wenn in dem betreffenden Subjecte außer der Censur kein anderes Hinderniß vorhanden ist.

Was dem Priester als Diener Christi und der Kirche untersagt ist, das darf er als Privatperson thun, das will sagen, obwohl er nicht im Namen Christi und der Kirche für einen Excommunicirten das Opfer darbringen darf, so ist es ihm doch nicht verwehrt, dies in seinem eigenen Namen zu thun, und das gute Werk, das er in dieser Weise vollbringt, dem Excommunicirten zu appliciren. Wie man aber sieht, ist es nicht der fructus specialissimus ex opere operato, welcher vom Priester applicirt werden kann, sondern es ist das verdienstliche Werk ex opere operantis, welches der Priester in der Darbringung des Opfers vollbringt. Weiterhin ist es dem Priester gestattet, in seiner Eigenschaft als Privatperson beim heiligen Opfer für einen Excommunicirten zu beten. Ja einige Theologen bemerken, und Suarez [1]) stimmt ihnen bei, es sei dem Priester erlaubt, wo er öffentlich im Namen der Kirche betet, zugleich in privater Intention und in eigener Person das nämliche Gebet für einen Excommunicirten zu verrichten, wenn er nur äußerlich denselben nicht speciell nennt. Denn es hat nichts Widersprechendes, ein und dasselbe Gebet in doppelter Intention und gleichsam in doppeltem Sinne zu sprechen. Das könnte also geschehen bei den Orationen der heiligen Messe, die der Priester im Namen der Kirche verrichtet. Der hl. Bernhard mahnt, für die Excommunicirten wenigstens im Herzen zu beten, wenn wir es auch nicht wagen dürfen, öffentlich für sie zu beten. Denn, sagt er, obgleich sie sich von den gemeinsamen Gebeten ausschließen, so können sie sich doch nicht von unserer Liebe ausschließen [2]). Der Heilige meint unter dem öffentlichen Gebete jenes am Charfreitag, wo zwar namentlich der Häretiker, Schismatiker u. s. f. gedacht wird, nicht aber der Excommunicirten.

Der Grund, warum der Priester als Privatperson für Solche opfern und beten darf, ist der, weil die Kirche selbst die Excom-

---

[1]) De censuris, disp. 9. sect 5. n. 6.

[2]) De grad. humilit. cap. 22: Absit a nobis, ut etiam pro talibus, etsi palam non praesumimus, vel in cordibus nostris orare cessemus . . . Etsi enim a communibus orationibus ipsi se excludunt, sed ab affectibus omnino non possunt. Cf. Thomas in 4. d. 18. q. 2. a. 1. q. 1. ad 2: Unde suffragia ecclesiae ei non prosunt, quae pro tota ecclesia fiunt; nec ex persona ecclesiae fieri potest, quamvis aliqua persona privata possit ad ejus conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

municirten nur von den suffragia communia ausgeschlossen wissen will, nicht aber von den Privatsuffragien. Wenn daher der Excommunicirte im Stande der Gnade ist, somit zur Gemeinschaft der Heiligen gehört, welche ihn mit Christus und den übrigen Gliedern der Kirche verbindet, ist er befähigt, an den Gebeten und guten Werken der einzelnen Gläubigen zu participiren [1]).

Da nach dem Gesagten das kirchliche Verbot die Darbringung des Opfers für einen excommunicatus vitandus auch in dem Sinne untersagt, insofern es im Namen Christi geschieht, und die Applicirung des opus operantis des celebrirenden Priesters nicht die Zuwendung des Opfers ist, so muß die Frage, ob für einen excommunicatus vitandus applicirt werden darf, kurzweg verneint werden.

Wir kommen nun zu den excommunicati tolerati, zu welchen z. B. ein Priester gehört, der im Geheimen häretischen Lehren huldigt, oder auch als solcher bekannt ist, aber noch nicht durch richterliche Sentenz namentlich als Excommunicirter publicirt worden ist; ferner gehören hieher besonders die Akatholiken.

Die Frage ist hier die nämliche wie bezüglich der excommunicati vitandi: Darf für einen excommunicatus toleratus (non vitandus) im Namen Christi und der Kirche direct und speciell das Opfer dargebracht werden? Die Frage wird von den Theologen und Canonisten sowohl bejaht als verneint, und für die eine wie für die andere Ansicht lassen sich gewiegte Autoritäten anführen [2]).

Die Gründe für die strengere Ansicht sind hauptsächlich zwei. Man sagt, vor dem Concil von Constanz war es dem Priester nicht erlaubt, für die mit der größeren Excommunication Behafteten speciell das Opfer darzubringen. Darin hat auch die erwähnte Bulle keine Aenderung

---

[1]) Gregor de Valentia, de efficacia excom. eccles. cap. 1: Quoddam commune bonum est, cujus applicatio non pendet ex peculiari Ecclesiae intentione, sed hoc ipso illius aliquis particeps est, quod gratia divina est praeditus atque adeo per illam cum reliquis Ecclesiae membris, et cum Christo capite conjungitur. Hoc enim ipso quidam fructus bonorum omnium operum et orationum et satisfactionum ad unumquemque fidelem gratia praeditum derivatur, quatenus est membrum ejusdem Ecclesiae corporis.

[2]) Im verneinenden Sinne sprechen sich aus: Suarez de censuris disp. 9. sect. 2. Vasquez tractat. de excomm. dub. 2. Covarruvias, in cap. Alma mater P. I. § 6. n. 4. Tournely l. c. u. A. Neuestens Kober a. a. O. S. 267. ff. — Im bejahenden Sinne: Lugo de sacr. Euch. disp. 19. sect 10. n. 187. Salmanticenses de Euch. disp. 13. dub. 4. § 4. n. 69. Navarrus, Manuale cap. 27. n. 36. Liguori, Theol. mor. de censuris n. 164; de Euch. n. 309. Sporer, Theol. mor. sacr. de sacrif. miss. n. 276 u. A. Vgl. Feßler a. a. O. S. 277. Benger, Past. Theol. Bd. 2. S. 402.

gemacht, denn diese Constitution wurde nicht gegeben zu Gunsten der Excommunicirten, sondern zu Gunsten der Gläubigen, damit sie mit jenen in erlaubter Weise verkehren könnten. Dieser Zweck wird aber erreicht ohne die Erlaubniß, für die Excommunicirten das Opfer darzubringen, welches eine Vergünstigung für diese wäre. Ein zweiter Grund lautet dahin: die hauptsächlichste Wirkung der größeren Excommunication ist die, daß die von ihr Betroffenen der kirchlichen suffragia communia beraubt sind; obwohl nun aber jene Excommunicirten, um welche es sich hier handelt, zu den tolerati gehören, so sind sie doch, absolut gesprochen, Excommunicirte. Die natürliche Folge ist darum die, daß sie an den kirchlichen Suffragien nicht participiren können.

Den angeführten Gründen stellen die Vertheidiger der milderen Ansicht folgende entgegen, und man wird, wenigstens so weit man blos die Lebenden im Auge hat, nicht umhin können, ihnen größere Beweiskraft beizulegen. Die erwähnte Bulle Martin's V. enthält die Indulgenz, daß fortan Niemand gehindert sein soll, mit den Excommunicirten, von welchen hier die Rede ist, zu verkehren in quibuscunque divinis. Dieser ganz allgemeine Ausdruck muß auch auf die suffragia communia ausgedehnt werden; denn die Zuwendung dieser schließt eine Communicatio mit denjenigen in sich, welchen sie zugewendet werden [1]), und weil die Communication mit den excommunicati tolerati erlaubt ist, so ist auch die Zuwendung der suffragia communia an sie gestattet. Auf die Einwendung der Gegner, daß nach dem Sinne der Bulle nur eine äußere Communication gestattet sei, und daß daher unter den quaecunque divina nur äußere kirchliche Handlungen, wie die Anhörung der heiligen Messe, die Theilnahme an Processionen, zu verstehen seien, wird geantwortet, daß diese Deutung mit der Allgemeinheit des Ausdruckes nicht in Einklang zu bringen sei und überdieß mit dem in einem so zweifelhaften Falle unstreitig zur Anwendung kommenden Rechtssatze im Widerspruch stehe: Odia restringi et favores convenit ampliari [2]).

---

[1]) Daß die Application der kirchlichen Suffragien, namentlich des Meßopfers, eine Communicatio, wenn auch im weiteren Sinne, ist, anerkennt das kirchliche Recht selbst. So antwortet Innocenz III. (c. 38 X de sent. excom. V, 39.) auf die vorgelegte Frage, ob für einen reumüthig, aber ohne Lossprechung von der kirchlichen Censur gestorbenen Excommunicirten das Opfer gefeiert werden dürfe, wie bereits erwähnt, allerdings sei dies gestattet, aber erst nach erlangter Absolution, und fügt bei: Nec obstat, quod legitur: Non communicetur mortuo cui non est communicatum et vivo; cum etsi communicatum non fuerit, communicandum tamen illi fuisset etc. In diesen Worten setzt der Papst voraus, daß die Darbringung des Opfers und das öffentliche Gebet für einen Verstorbenen eine Art Communication ist.

[2]) Reg. 15. in VIto (V, 12).

Ferner wird geltend gemacht, daß seit dem Concil von Constanz gestattet ist, die excommunicati tolerati kirchlich zu begraben, was auch die Gegner zugeben. Nun verhielt sich aber vor dem Constanzer Concil die Sache so, daß mit dem kirchlichen Begräbniß auch die Application der kirchlichen Suffragien gestattet war. Das kam daher, weil mit dem kirchlichen Begräbniß an sich schon die Zuwendung der kirchlichen Gebete und des Opfers verbunden ist; denn das ist ja der Hauptzweck desselben, daß die Verstorbenen an den Gebeten und dem Opfer der Kirche participiren. Folglich gilt das Nämliche auch auf dem Standpunkte der neueren Gesetzgebung.

Endlich wird auch noch der Umstand hervorgehoben, daß ein excommunicatus toleratus erlaubter Weise dem Opfer der heiligen Messe beiwohnen darf. Da betet aber der Priester für alle Anwesenden, ja er opfert geradezu für sie. Man vergleiche nur die Worte im Canon: Memento, Domine . . . et omnium circumstantium, pro quibus tibi offerimus. Darnach kann also der Priester direct für solche Excommunicirte das Opfer darbringen.

Nunmehr wird es nicht schwer sein, die Gründe für die entgegengesetzte Ansicht gebührend zu würdigen. Es ist allerdings richtig, daß das Concil durch die bekannte Constitution direct nicht die Excommunicirten begünstigen wollte, sondern die Gläubigen. Allein das Concil konnte dies nicht thun, ohne die Excommunicirten wenigstens indirect mitzubegünstigen. Ein gläubiger Katholik kann ein großes Interesse haben z. B. für einen kryptohäretischen Priester oder für einen Akatholiken das heilige Meßopfer darzubringen oder darbringen zu lassen, aber er kann sein Interesse nicht geltend machen, ohne indirect den Vortheil und Nutzen des Excommunicirten zu fördern.

Was den zweiten Grund betrifft, so ist zu bemerken, daß es von der Disposition der Kirche abhängt, die Wirkungen der Excommunication mehr oder weniger auszudehnen; denn es darf nicht vergessen werden, daß die Excommunicirten durch eine positive Verfügung der Kirche von der Theilnahme an den kirchlichen Suffragien ausgeschlossen sind. Wie nun aber die Kirche die excommunicati tolerati nicht des kirchlichen Begräbnisses u. s. f. beraubt hat, so scheint sie dieselben auch nicht der Theilnahme an den Wirkungen des Meßopfers berauben zu wollen.

So wäre es also wenigstens wahrscheinlich gemacht, daß es erlaubt ist, für einen excommunicatus toleratus das heilige Opfer darzubringen, und doch läßt sich bei aller Wahrscheinlichkeit die Frage nicht unterdrücken: Muß es nicht das religiöse Gefühl eines Katholiken verletzen und bei den Gläubigen Aergerniß erregen, wenn sie sehen oder hören, daß der Priester als öffentlicher Diener der Kirche für einen in offenbarer Häresie lebenden,

wenn auch nicht namentlich excommunicirten Glaubensgenossen oder für einen Akatholiken das heilige Opfer feiert? Die Frage hat ihre Berechtigung, indeß muß ein Doppeltes bemerkt werden. Für's Erste nämlich kann die Darbringung des Opfers für solche Personen doch wohl nur den Zweck der Bekehrung und Rückkehr zum wahren Glauben haben [1]), und dieser Zweck darf auch dann nicht außer Acht gelassen werden, wenn das Opfer zunächst nur die Erlangung eines zeitlichen Gutes bewirken soll [2]). Für's Zweite ist es nicht nothwendig, daß der Priester den Namen dessen, für welchen er applicirt, bekannt macht und ausdrücklich nennt, er kann die Application auch stillschweigend und in rein innerer Intention vornehmen. So wird gewiß jedes Aergerniß vermieden.

Es wurde bereits angedeutet, daß wir unter den excommunicati tolerati, für welche das Opfer dargebracht werden kann, nur die Lebenden verstehen.

Zwar scheinen manche Theologen, welche die mildere Ansicht vertreten, nicht zu unterscheiden zwischen Lebenden und Verstorbenen, und wirklich lassen sich die eben vorgebrachten Gründe theilweise ebenso gut auf die Verstorbenen beziehen. Indeß sprechen doch äußere und innere Momente gegen die Darbringung des Opfers für verstorbene excommunicati tolerati, wenigstens was die Akatholiken betrifft. Selbstverständlich müssen die Anhänger der strengeren Ansicht diese um so mehr bezüglich der Dahingeschiedenen festhalten.

Lassen wir in dieser Angelegenheit aus dem christlichen Alterthum dem hl. Augustin das Wort, den wir schon öfters als den treuesten Zeugen des kirchlichen Glaubens anführen konnten. Augustin sagt klar und bestimmt — die gegentheilige Ansicht verstößt nach ihm gegen kirchlichen Glauben und Brauch — daß für solche, die, ohne Glieder Christi zu sein, gestorben sind, das Opfer nicht gefeiert werden dürfe: Quis enim offerat corpus Christi nisi pro eis qui membra sunt Christi? Unter den membra Christi versteht aber der hl. Kirchenvater nur die Katholiken, wie sich aus vielen Stellen seiner Schriften ersehen läßt [3]). Es kann darum nicht auffallen, wenn er, vom liturgischen Gebete für die Verstor-

---

[1]) Conc. Helenens. (Perpignan) a. 1027: Ministeria autem divina sine intermissione fiant pro excommunicatis per spatium trium mensium: ut det illis Deus poenitentiam, et resipiscant a laqueis diaboli, a quibus capti tenentur ad ipsius voluntatem. Hard. VI, 842.

[2]) Feßler a. a. O. S. 277: „Auf Ungläubige und Irrgläubige oder Excommunicirte könnte sie (die Application der Messe) sich nur beziehen in der Absicht, daß ihnen Gott die Gnade der Bekehrung schenke und Alles das verleihe, was dazu führen kann."

[3]) Cf. De civit. Dei l. 21. c. 25. n. 1. 2. 3.

denen sprechend, sagt, daß die Kirche pro omnibus in Christiana et Catholica societate defunctis [1]) bete. Da Augustin hier nicht eine Privatmeinung ausspricht, sondern die kirchliche Praxis bezeugt, so sind seine Worte von entscheidender Bedeutung. Damit stimmen, wie wir gesehen, auch die Liturgien überein. Bekannt ist ferner, wie die Namen solcher Bischöfe, die wegen Heterodoxie oder anderer Vergehen von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen worden waren, aus den Diptychen gestrichen wurden und es auch nach dem Tode blieben, wenn sie nicht vorher wieder in die Gemeinschaft aufgenommen worden waren. Das eclatanteste Beispiel bietet der hl. Chrysostomus, der, von dem alexandrinischen Patriarchen Theophilus entsetzt, ohne Absolution gestorben war. Wie der Kirchengeschichtschreiber Theodoret [2]) berichtet, wollten die Bischöfe des Abendlandes mit jenen des Morgenlandes nicht eher Gemeinschaft pflegen, als bis sie den Namen des heiligen Mannes in das Verzeichniß der Verstorbenen aufgenommen haben würden [3]). Daraus geht hervor, mit welcher Sorgfalt man es in den ersten Jahrhunderten vermied, von der Kirche Getrennte mit dem Opfer in Verbindung zu bringen und an dessen Früchten participiren zu lassen.

So blieb es auch in der späteren Zeit. Papst Gregor II. (III.) sagt in einem Briefe, es sei Lehre der Kirche, daß das Opfer nur für wahre Christen dargebracht werden dürfe. Wen er dazu rechnet, ergibt sich aus dem Folgenden, wo er bemerkt, daß der Priester für die verstorbenen Katholiken beten solle, nicht aber für Andere, obwohl sie Christen gewesen seien [4]). Diese Stelle wurde auch in's kanonische Recht aufgenommen [5]). Im Jahre 1179 verbot das lateranensische Concil unter strenger Strafe den Umgang mit Häretikern und fügte dem das weitere Verbot bei: Si autem in hoc peccato decesserint: neque sub privilegiorum nostrorum, quibuscunque indultorum, obtentu, neque sub

---

[1]) De cura pro mort. ger. cap. 4. n. 6. Cf. Conc. prov. Aquens. (a. 1850) Tit. XI. cap. 5. Collect. Lacens. Tom. IV, p. 1005: Pro sanctorum communionis jure et officio, omnes in christiana et catholica societate defuncti, precibus aliisque piis operibus juventur.

[2]) Hist. eccles. lib. 5. cap. 34.

[3]) Noch andere Beispiele dieser Art s. bei Bona, rer. liturg. lib. 1. cap. 12. § 1.

[4]) Epist. ad. Bonifac. episcop. Hard. III, 1868: Pro obeuntibus quippe consuluisse dignosceris, si liceat oblationes offerre, sancta sic tenet ecclesia, ut quisque pro suis mortuis vere Christianis offerat oblationes, atque presbyter eorum memoriam faciat: et quamvis omnes peccatis subjaceamus, congruit, ut sacerdos pro mortuis Catholicis memoriam faciat et intercedat: non tamen pro impiis (quamvis Christiani fuerint) tale quid agere licebit.

[5]) c. 21. C. XIII. q. 2.

alia quacunque occasione oblatio pro eo fiat, aut inter Christianos accipiat sepulturam [1]).

Aus neuester Zeit erinnern wir an ein Breve Gregor's XVI. an einen bayrischen Bischof vom 13. Febr. 1842, in welchem erklärt wird, daß es wie nach der alten, so auch nach der gegenwärtigen Kirchendisciplin untersagt ist, öffentliche Gebete und Exequien für solche zu halten, die offenkundig in der Häresie gestorben sind [2]). Ferner an ein Breve desselben Papstes vom 9. Juli des nämlichen Jahres an den Vorstand der Benedictiner-Abtei Scheyern in Bayern, welches die Abhaltung von feierlichen Exequien für protestantische Glieder des königlichen Hauses verbietet, selbst in dem Falle, daß der Priester das heilige Meßopfer „pro defunctis e catholica regia familia universis“ applicire [3]).

Die inneren Gründe, welche dem Verbote, für verstorbene Akatholiken das Opfer darzubringen, zu Grunde liegen, deutet das Oberhaupt der Kirche in dem erstgenannten Breve selbst an. Es heißt nämlich dort, daß eine gegentheilige Praxis im Widerspruch steht mit dem katholischen Dogma von der Nothwendigkeit des wahren katholischen Glaubens, zum Indifferentismus führe und den Gläubigen zum Aergerniß gereiche. Der Papst bemerkt, es könne hier nicht in Betracht kommen, daß der verstorbene Akatholik vielleicht in den letzten Momenten des Lebens durch die verborgene Gnade des barmherzigen Gottes sich bekehrt habe. Denn solche Geheimnisse der göttlichen Gnade haben mit dem äußeren Urtheile der kirchlichen Gewalt nichts zu thun. In der That ist die Praxis der Kirche nur die consequente Durchführung des Dogmas: Extra ecclesiam nulla salus. Denn die Darbringung des Opfers durch den Priester als den öffentlichen Diener der Kirche für einen solchen, der äußerlich und notorisch als Akatholik gestorben ist, würde von Seite der Kirche das Zugeständniß involviren, daß der katholische Glaube zur Seligkeit nicht nothwendig ist. Anders verhält sich die Sache bei den lebenden Akatholiken. Denn hier hat die Darbringung des Opfers den Zweck, daß der Akatholik sich zum alleinseligmachenden Glauben bekehre.

In dem Verfahren der Kirche liegt keine Härte gegen Andersgläubige. Die Kirche will Niemand verdammen, aber als äußere Autorität muß sie nach dem äußeren Bekenntnisse ihr Urtheil fällen. War der ver-

---

[1]) c. 8 X. de haeret. (V, 7). Cf. c. 1. C. XXIV. q. 2: Horum causa Dei judicio reservanda est, in cujus manu fuit, ut talium obitus non usque ad communionis remedium differretur. Nos autem, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus. Die Stelle ist entnommen aus einem Briefe des hl. Leo.

[2]) Das Breve abgedruckt bei Probst, Exequien. Tübingen 1856. S. 148.

[3]) A. a. O. S. 149.

storbene Akatholik kein formeller Häretiker, was in der Regel der Fall sein dürfte, so hat er der Kirche wenigstens innerlich angehört, und wenn er ohne schwere Sünde aus dem Leben geschieden ist, dann participirt er an allen Opfern, insofern nämlich jedes Opfer in genereller Intention für alle Verstorbenen im Fegfeuer dargebracht wird. Ueberdieß ist es Niemanden verwehrt als Privatperson für einen verstorbenen Akatholiken zu beten oder sonst verdienstliche Werke aufzuopfern. Das gilt auch vom opfernden Priester, insofern er als Privatperson für solche Verstorbene beim Memento betet und ihnen das opus operantis applicirt [1]). Ob aber der Priester, wie man auch schon gemeint hat, noch weiter gehen und das Opfer zunächst zu Gunsten eines katholischen Petenten darbringen darf, und zwar in rein innerer Intention und unter der Bedingung, daß der verstorbene Akatholik ein lebendiges Glied der Kirche sein sollte, ist nach dem Gesagten gewiß sehr zweifelhaft [2]).

§ 39. Die Verstorbenen im Reinigungsorte.

Die Darbringung des Opfers für die Dahingeschiedenen ist eine durch die Tradition unwiderleglich feststehende Thatsache. Abgesehen von den Zeugnissen aus späterer Zeit, so ist uns die Sitte, für die Verstorbenen zu opfern, schon aus den ersten Jahrhunderten der Kirche verbürgt. Tertullian, Chrysostomus, Augustin u. s. f. berichten von dieser Sitte nicht blos als von einer zu ihrer Zeit bestehenden, sondern führen sie ausdrücklich auf apostolische Anordnung zurück. Die Belege hiefür sind früher erbracht worden.

Zu den gewöhnlichsten Einreden, die man gegen den Beweis aus der Tradition erhebt, gehört die, daß die Väter vom Opfer im uneigentlichen Sinne reden, z. B. vom Opfer des Gebetes, der Almosen. Es soll natürlich gar nicht geleugnet werden, daß die Väter auch das Gebet, das Almosen u. s. f. als Opfer bezeichnen und damit den Verstorbenen zu Hilfe zu kommen empfehlen, allein das beweist so wenig, daß die Väter nicht auch ein Opfer im wahren und eigentlichen Sinne kennen und

---

[1]) Gavanti, Thesaurus S. Rituum. Colon. 1705. Comment. in rubr. Miss. Rom. P. II. Tit. VIII. T. I. p. 112. Cavalieri, Oper. liturg. August. Vindel. 1764. T. V. p. 89.

[2]) Die sehr verläßige Eichstätter Pastoral-Instruction (1871) bemerkt über unsern Gegenstand Folgendes (p. 21): Unde occasione funeris alicujus acatholici sive in die depositionis sive tertii vel trigesimi et anniversarii ne id quidem locum habere debet, ut sub specie ficta pro cognatione forsan catholica vel pro omnibus fidelibus defunctis Missae sive solemnes sive privatae sive sub ritu lugubri sive in colore celebrentur, multo minus directe pro iis applicentur.

dieses meinen, wenn sie von der Darbringung des Opfers für die Dahingeschiedenen reden, als die Ausdrücke der hl. Schrift des alten Testamentes, wo vom Opfer des Lobes und Gebetes, vom Opfer eines zerknirschten uub gedemüthigten Herzens die Rede ist, einen Beweis dafür liefern, daß dieselbe hl. Schrift nicht auch ein wahres und eigentliches Opfer bezeugt. Der hl. Cyprian gedenkt des Opfers für die Verstorbenen am Altare [1]. Der hl. Augustin unterscheidet drei Dinge, welche für die Verstorbenen dargebracht werden: Almosen, Gebete und Opfer [2]. Deßgleichen sagt er, daß für die Todten dargebracht werde das Opfer unseres Lösepreises (pretii nostri) [3], das Opfer des Leibes und Blutes des Herrn [4], das Opfer unseres Mittlers [5], das Opfer des Altares [6]. Das Angeführte dürfte genügen, und erinnern wir nur noch an die Darstellung der Sache aus den alten Liturgien.

Ein weiterer Einwand macht geltend, daß man bei der Feier der Eucharistie zwar der Dahingeschiedenen gedacht habe, aber nicht zu dem Zwecke, daß das eucharistische Opfer den Verstorbenen zur Tilgung der Ueberbleibsel ihrer Sünden gereiche, vielmehr sei dies geschehen, um Zeugniß abzulegen von dem Glauben an die „Gemeinschaft der Heiligen", näher um zu bekennen, daß die Verstorbenen zum Leibe Christi und der Kirche gehören wie die Lebenden.

Es ist gar nicht zu leugnen, daß das Gedächtniß der Dahingeschiedenen auch diesen Zweck gehabt hat, aber das war weder der einzige noch der vorzüglichste. Die Väter lehren klar und bestimmt, wie wir gesehen haben, daß das Opfer dem Verstorbenen zur Ruhe und Erquickung gereiche. Sie unterscheiden ferner ausdrücklich die Heiligen, namentlich die Martyrer, von den übrigen verstorbenen Christgläubigen und bemerken, daß die Einen commemorirt werden, damit sie für uns bitten, die Andern, damit wir für sie bitten. Dasselbe wird bestätigt durch die Liturgien. Wäre nun die Bezeugung der Gemeinschaft allein der Zweck der Commemoration der Dahingeschiedenen, so müßten Alle in gleicher Weise commemorirt werden, und die angedeutete Unterscheidung wäre sehr zwecklos und widersinnig.

Zur biblischen Begründung der Todtenopfer berufen sich die Theologen auf II. Mach. 12, 43, wo erzählt wird, daß Judas Machabäus für die Sünden der Dahingeschiedenen ein Opfer darbringen ließ, was

---

[1] Epist. 66.
[2] Enchirid. cap. 110. De cura pro mort. gerenda cap. 18. n. 22.
[3] Confess. lib. 9. cap. 12. n. 22.
[4] De anima et ejus origine lib. 1. cap. 11. n. 13.
[5] De octo ad Dulcit. quaest. 2. n 4.
[6] De cura pro mort. ger. cap. 18. n. 22.

von der hl. Schrift ausdrücklich belobt wird [1]). Wenn die Gegner der Kirche dieses Buch nicht als canonisch gelten lassen, so verschlägt das nichts, denn sie sind wenigstens dazu genöthigt, das Factum als solches anzuerkennen und die Folgerung zuzulassen, daß es zur Zeit der Abfassung des Buches bei den Juden Sitte gewesen sei, für die Verstorbenen Opfer darzubringen. Wir erinnern übrigens an das Wort des hl. Augustin: In Machabaeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed etsi nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum [2]).

Ganz mit Recht hat daher das Tridentinum gegen die Glaubensneuerer als katholische Lehre erklärt, daß die Seelen der Verstorbenen im Fegfeuer von den Gläubigen ganz besonders durch das heilige Meßopfer unterstützt werden [3]), und nicht minder richtig hat es die Sitte für die Verstorbenen zu opfern, als eine apostolische Ueberlieferung bezeichnet (juxta apostolorum traditionem offertur) [4]).

Wie das Kreuzesopfer Lebenden und Verstorbenen genützt hat, so nützt das eucharistische Opfer, welches mit jenem wesentlich identisch ist, allen Menschen, seien sie noch am Leben oder schon gestorben, und kann darum auch für alle Menschen dargebracht werden. Zwar sind die Seelen des Fegfeuers nicht mehr auf der Pilgerschaft zum ewigen Ziele begriffen wie die Lebenden, aber in gewissem Sinne sind auch sie noch in statu viae, weil sie vom Eintritt in die Herrlichkeit des Himmels, vom status metae, vorläufig noch ausgeschlossen sind [5]). Wie demnach jedes gute und verdienst-

---

[1]) Daß die Wegnahme der Weihgeschenke, welche unter den Kleidern der Gefallenen gefunden wurden, keine schwere Sünde war, somit jene deßwegen immerhin erlösbar waren, zeigt der hl. Thomas in 4. dist. 45. quaest. 2. art. 1. quaest. 1. ad 1.

[2]) De cura pro mort. ger. cap. 1. n. 3. Cf. contr. Donat. lib. 4. cap. 24: Quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur.

[3]) Sess. 25. de purgat.: Purgatorium esse, animasque ibi detentas, fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari.

[4]) Sess. 22. de sacrif. Miss. cap. 2. Cf. Confess. Mich. Palaeologi in conc. Lugd. II. (a. 1274) bei Denz. Ench. n. 387, und Bulla Eugenii IV. „Laetentur coeli," bei Denz. n. 588.

[5]) Thomas in 4. dist. 45. quaest. 2. art. 1. quaest. 2. ad 3: Dicendum quod quamvis animae post mortem non sint simpliciter in statu viae, tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via, inquantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione, ideo simpliciter eorum via est circumsepta ut non possint ulterius transmutari secundum statum felicitatis et miseriae: sed quantum ad hoc non

liche Werk den Verstorbenen zugewendet werden kann, so auch das Meßopfer, nur mit dem Unterschiede, daß ein gutes Werk blos ex opere operantis nützt, während ihnen das Opfer vorzugsweise ex opere operato zu Gute kommt.

An der nothwendigen Disposition fehlt es den Seelen im Reinigungsorte keineswegs, denn sie sind im Stande der Gnade, was zur Theilnahme an der satisfactorischen Wirksamkeit des Opfers hinreicht, und haben überdieß keinerlei Inclination zur Sünde. Man kann jedoch bei den Verstorbenen auch von einer Disposition im weiteren Sinne reden, insoferne man nämlich dieselbe zurückbezieht auf jene ethische Beschaffenheit, in welcher sie aus dem Leben geschieden sind, und die ihnen das Anrecht erworben hat, daß ihnen die Suffragien der Gläubigen nützen [1]). Auch ist die Meinuug nicht zu verwerfen, daß die größere oder geringere Verehrung des heiligen Opfers, welche die Verstorbenen im Leben gezeigt, der Eifer, mit welchem sie dereinst die Seelen im Reinigungsorte unterstützt haben u. s. f., auf das Maß der Theilnahme an den Wirkungen des Opfers nicht ohne Einfluß ist. [2]).

Daß die Wirksamkeit der heiligen Messe auf die Verstorbenen nach der wahrscheinlicheren Meinung unfehlbar ist, wurde bereits früher gezeigt.

§. 40. Die Theilnahme der Heiligen am Opfer.

Schon im ersten Theile gab sich uns öfter Gelegenheit zur Erörterung der Frage, in welcher Beziehung die Heiligen des Himmels zum eucharistischen Opfer stehen. Es ist deßhalb nicht nothwendig, hier nochmals die Lehre und Anschauung des christlichen Alterthums über diesen Gegenstand zur Darstellung zu bringen. Wir begnügen uns, das gefundene Resultat kurz zusammen zu fassen und daran noch einige andere Bemerkungen zu knüpfen.

---

est circumsepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari, quia secundum hoc sunt in via.

[1]) S. Augustin. Enchir. cap. 110: Neque negandum est defunctorum animas pietate viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possent prodesse, meruerunt. Cf. Thomas in 4. dist. 45. quaest 2. art. 1. quaest 2. ad 1.

[2]) Cavalieri l. c. T. V. p. 101: Dari potest etiam casus, quod pro aliquibus animabus, adhuc in somno pacis dormientibus, seu in purgatorio degentibus, sacrificia et orationes per accidens non prosint, hoc est, quia in hac vita sibi talia sacrificia et orationes posse proficere demeruerint; aut sibi oblationes defunctorum retinendo, aut in aliud tempus protrahendo sacrificia quibus tenebantur.

Zwei Extreme sind hier zu vermeiden. Die Kirche bringt das Opfer weder den Heiligen dar wie Gott, noch bringt sie es für die Heiligen dar wie für die Verstorbenen. Die akatholische Theologie hat sich von jeher viele Mühe gegeben, zu zeigen, daß die Darbringung des Opfers in Bezug auf die Heiligen in den genannten zwei Extremen sich bewege; in der ersten Zeit des Christenthums nämlich habe man keinen Unterschied gemacht zwischen den Heiligen und den übrigen Verstorbenen, später aber seien die Heiligen vergöttert worden. Wie grundlos diese Behauptung ist, hat die frühere Darstellung gezeigt.

Den Heiligen kann und darf das Opfer nicht dargebracht werden. Diese Wahrheit ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe des Opfers überhaupt und aus dem des Meßopfers insbesondere. Die äußere Gott gemachte Oblation eines Gegenstandes, das ist ein wesentliches Moment im Begriffe des Opfers. Dazu kommt noch die Destruction oder Immutation des Gegenstandes, durch welche der Opfernde zu erkennen gibt, daß Gott der Herr aller Dinge ist, und bekennt, daß wir uns mit dem Opfer gänzlich an Gott hingeben. In diesem religiösen Cultact liegt der Ausdruck der absoluten Oberherrlichkeit Gottes über die Creatur und der unbedingten Unterwerfung und Hingabe der Creatur an Gott. Die Anwendung des allgemeinen Opferbegriffes auf das Meßopfer ergibt sich von selbst. Die Heiligen sind nun aber Geschöpfe und als solche nicht Empfänger des Opfers, sondern selbst Opferer. Es wäre darum geradezu Abgötterei, wollte man ihnen das Opfer darbringen. Der hl. Augustin spricht mitten aus dem kirchlichen Glaubensbewußtsein heraus, wenn er sagt[1]): Nec tamen nos eisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus: quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus . . . Quis autem audivit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare etiam super sanctum corpus martyris ad Dei honorem cultumque constructum, dicere in precibus: Offero tibi sacrificium Petre, vel Paule, vel Cypriane? Die Kirche hat diese Worte auf dem Concil von Trient sanctionirt durch Aufnahme in das Dekret über das heilige Meßopfer[2]).

Ebenso wenig wird das Opfer für die Heiligen dargebracht. Diese Weise der Darbringung ist ausgeschlossen durch den Zustand, in dem die Heiligen sich befinden. Denn sie sind fern von jedem Uebel der Schuld und Strafe, da sie in jeder Hinsicht die vollständigste Verzeihung ihrer Sünden von Gott erhalten haben, ja sie sind jeder Sünde unfähig und im unverlierbaren Besitze der ihnen gewordenen Seligkeit. Es wäre demnach ebenso zwecklos als thöricht, für die Heiligen in dem nämlichen Sinne

---

[1]) De civit. Dei lib. 8. cap. 27. n. 1.
[2]) Sess. 22. de sacrif. Miss. cap. 3.

das Opfer darzubringen wie für die Verstorbenen, die für ihre Sünden noch büßen und der Verherrlichung erst entgegensehen.

In welchem Sinne participiren dann aber die Heiligen am eucharistischen Opfer? Das Concil von Trient sagt hierüber: Et quamvis in honorem et memoriam Sanctorum nonnullas interdum missas Ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit: unde nec sacerdos dicere solet, offero tibi sacrificium, Petre vel Paule; sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris (l. c.).

Das Opfer geschieht also vor Allem zu Ehren der Heiligen. Man muß, wie Suarez [1]) bemerkt, die Substanz des Opfers unterscheiden von den Gebeten, die mit ihm verbunden sind. Das Opfer selbst nun wird als Act der Latrie nur Gott dargebracht, dennoch kann es ihm dargebracht werden zu Ehren der Heiligen, d. i. damit Gott die Heiligen auf Erden geehrt mache, was nicht unvernünftig ist, denn es enthält eine Bitte, deren Realisirung von Gottes Hilfe abhängt. Die Gebete aber können direct zu Ehren der Heiligen verrichtet werden; denn sie sind keine Opfer und enthalten nicht den Cult der Latrie, und können darum entweder geradezu an die Heiligen gerichtet werden, damit sie für uns bitten, oder an Gott, damit er die Heiligen, die für uns bitten, erhöre. Die Verbindung eines solchen Gebetes und einer solchen Commemoration der Heiligen mit dem Opfer involvirt aber nothwendig die Verehrung der Heiligen, denn eine große Ehre, sagt, wie schon früher erwähnt, der hl. Chrysostomus, ist es auch für die Martyrer und für die Heiligen überhaupt, genannt zu werden, wenn der Herr gegenwärtig ist und die geheimnißvollen Mysterien sich vollziehen.

Aus dem Gesagten erhellt, daß es sich hier nicht um einen wesentlichen Zuwachs der Ehre der Heiligen handelt. Denn wie die Verlierbarkeit, so schließt die Glorie der Heiligen auch eine wesentliche Erhöhung oder Vermehrung aus. Es kann sich also blos um einen accidentellen Zuwachs dieser Glorie handeln, darin bestehend, daß die Seligen des Himmels auf Erden verehrt und verherrlicht werden. Dadurch wird diese accidentelle Glorie noch näher characterisirt als eine äußere, welche weniger den Heiligen als vielmehr uns selbst zu Gute kommt. Aehnlich beten wir beim Opfer im Gebete des Herrn um die äußere Ehre und Verherrlichung Gottes, aber nicht Gott hat davon Nutzen, sondern wir selbst, wie der hl. Augustin sagt: Nobis prodest colere Deum, non ipsi Deo. In diesem Sinne sind die Gebete der Kirche bei

---

[1]) Disp. 78. sect. 3.

der heiligen Messe zu verstehen, welche von der Ehre und Verherrlichung der Heiligen sprechen [1]). Selbstverständlich nehmen aber die Heiligen freudigen Antheil daran, daß der Cult Gottes im Opfer sich immer weiter unter den Menschen ausdehnt und verbreitet, und mit Wohlgefallen sehen sie, daß in ihnen Gott geehrt wird. Insofern wird die äußere Glorie allerdings eine innere, die Heiligen selbst afficirende.

Die Kirche erinnert sich ferner beim Opfer der Heiligen, um für ihre Siege Gott zu danken und ihre Intercession zu erflehen. Die heilige Messe ist auch Lob- und Dankopfer, und darum lobt und dankt die Kirche Gott für die den Heiligen zu Theil gewordene Gnade und Glorie, um so mehr, da die Heiligen, die glänzendsten Glieder am mystischen Leibe der Kirche, die vollendetste Frucht des Opfers Christi sind [2].) Mit dem Danke für die den Heiligen gewordenen Gnaden und Wohlthaten verbindet sich sehr natürlich die Bitte, Gott möge dasselbe, was er den Heiligen gewährt hat, auf ihre Fürbitte hin auch uns gewähren, wobei die Kirche recht wohl weiß, daß die ganze Kraft und Wirksamkeit dieser Fürbitte aus dem Verdienste Christi stammt.

---

[1]) Innocent. III: (Sancti) orationibus nostris non indigent: pro eo quod, cum sint perfecte beati, omnia eis ad vota succedunt. Sed nos potius orationibus eorum indigemus, quos, cum miseri simus, undique mala nostra perturbant. Unde quod in plerisque orationibus continetur, prosit videlicet vel proficiat huic Sancto vel illi talis oblatio ad gloriam et honorem: ita sane debet intelligi, ut ad hoc prosit, quod magis ac magis a fidelibus glorificetur in terris. c. 6. de celebr. miss. X. (III, 41). Ebenso der hl. Thomas in 4. dist. 45. quaest. 2. art. 2. quaest. 4. ad 1.

[2]) In einer alten Präfation auf das Fest des hl. Stephan im leonianischen Sakramentar heißt es: Tuae etenim, Domine, victoriae celebrantur, tuorum praedicatur potentia triumphorum, quoties sanctorum Martyrum solemnia recoluntur; quia tu in eis et fortitudinem dimicandi et palmam fecisti florere justitiae. Muratori, Liturg. Roman. Vet. T. I. p. 384. Und in der Sekrete am Feste der hl. Cosmas und Damian: In tuorum, Domine, pretiosa morte justorum, sacrificium istud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium.

Corrigenda.

Seite 1 Zeile 9 von unten lies: „wären" statt: „waren".
" 12 " 16 " " " „Schwärmermei" statt: „Schärmerei".
" 14 " 11 von oben " „Kreuzesopfer" statt: „Kreuzesopfes".
" 27 " 7 " " " „Seufzen" statt: „Seufzer".
" 71 " 17 von unten " „entscheiden" statt: „unterscheiden".
" 85 " 11 von oben " „und Strafandrohungen" statt: „Strafen und Drohungen."
" 87 " 1 " " " „entledigen" statt: „cudletigen".
" 130 " 1 " " " „sagt" statt: „den Satz".

Druck des Literarischen Instituts von Dr. M. Huttler in München.